ІСТОРІЯ ПСИХОЛОГІЇ

СТАРОДАВНЬОГО СВІТУ І СЕРЕДНІХ ВІКІВ

•ВИЩА ШКОЛА•

В. А. РОМЕНЕЦЬ

ІСТОРІЯ ПСИХОЛОГІЇ

СТАРОДАВНЬОГО СВІТУ І СЕРЕДНІХ ВІКІВ

Допущено Міністерством вищої та середньої спеціальної освіти Української РСР як навчальний посібник для студентів університетів, що навчаються в спеціальностей «Психологія» та «Філософія»

КИЇВ
ГОЛОВНЕ ВИДАВНИЦТВО
ВИДАВНИЧОГО ОБ'ЄДНАННЯ «ВИЩА ШКОЛА»
1983

88я73
Р70

В учебном пособии рассмотрены методологические основы и ранние периоды становления психологии: мифологический, выражающий первоначальное народное мировоззрение, Древнего мира, охватывающий психологические учения Китая, Индии, Ближнего Востока, Греции, Рима, а также период средневековья, с его патристической и схоластической психологией.

Пособие предназначено для студентов, аспирантов и исследователей в области истории психологии.

У навчальному посібнику розглянуто методологічні основи і ранні періоди становлення психології: міфологічний, що виражає первісний народний світогляд, Стародавнього світу, що охоплює психологічні вчення Китаю, Індії, Близького Сходу, Греції, Риму, а також період середньовіччя з його патристичною і схоластичною психологією.

Посібник призначений для студентів, аспірантів і дослідників у галузі історії психології.

Рецензенти: В. М. Нічик, доктор філософських наук, В. С. Горський, доктор філософських наук (Інститут філософії АН УРСР); Т. М. Козіна, кандидат психологічних наук, доцент (Одеський університет).

Редакція літератури з філології та педагогіки
Зав. редакцією *В. Г. Петік*

Р $\frac{0304000000—244}{М211(04)—83}$ БЗ—11—4—83

© Видавниче об'єднання «Вища школа», 1983

ПЕРЕДМОВА

Світова наукова література налічує чимало праць з загальної історії психології та окремих її періодів. В зарубіжній психології — від стислих нарисів, написаних М. Дессуаром [40] та ін., і більш грунтовних праць, представлених, зокрема, Д. Б. Клейном та ін., до багатотомних видань Г. Зібека [124]. Г. С. Брета [123] та ін.— мають місце наполеглива описовість, об'єктивістський переказ теорій без належних історико-психологічних акцентів. Радянські психологи пропонують загальні теорії історико-психологічного процесу на засадах марксистсько-ленінської методології, роблять нові кроки у розкритті рушійних сил історико-психологічного процесу і здійснюють його наукову періодизацію. Це ідеї Л. С. Виготського про внутрішній розвиток та історичну наступність психологічних теорій, вчення С. Л. Рубінштейна про *дію* як осередок психологічної системи, думки М. Г. Ярошевського про категоріальний підхід у тлумаченні історико-психологічного процесу.

Радянська психологічна наука має важливі монографічні дослідження, присвячені проблемам історії психології — радянської та зарубіжної. Деякі відомі психологи, автори цих досліджень, самі пройшли значний шлях становлення вітчизняної психології. Праці Б. Г. Ананьєва [9], О. О. Будилової [24, 25], Л. С. Виготського [33], Г. С. Костюка [50, 51 52], П. М. Пелеха [50], А. В. Петровського [74], С. Л. Рубінштейна [88, 89, 90], А. О. Смирнова [96, 97], М. В. Соколова [99], Б. М. Теплова [101], М. Г. Ярошевського [120, 121, 122] та інших вчених становлять вагомий внесок не тільки в історію психології, а водночас в її теоретичну скарбницю.

На тлі значних наукових досягнень і тісного спілкування з практикою соціального розвитку нашої країни дедалі більше відчувається потреба в солідних дослідженнях як з вітчизняної, так і з світової психології, щоб краще зрозуміти її актуальні завдання, точніше накреслити шляхи її подальшого розвитку. Радянська психологія нараховує кілька досліджень з всесвітньої історії психології; посібники, підручники ще

тільки створюються. Наявні монографічні праці з самого початку не були безпосередньо адресовані студентам — психологам, педагогам, філософам та ін. У цих монографіях, написаних для вчених, які досконало знають історію психології, критикуються теорії, напрями. Уявити, чітко збагнути крізь цю критику відповідні теорії або напрями студентам буває важко, а часом і зовсім неможливо.

Після видання навчального посібника з загальної історії психології [87] продовжувалась робота радянських вчених у цій галузі науки — вітчизняної і світової. Слід було також врахувати значні досягнення в розробці проблеми методології історико-психологічного дослідження, які мали місце протягом останніх років у провідних науково-психологічних центрах нашої країни. Автором було продовжено розробку теорії історико-психологічного процесу. Залишаючи в силі ідею про головний осередок системи психології — в ч и н о к, вважаючи його структуру сповнену евристичного смислу для розуміння головних подій в історії психології, в новому, обмеженому викладом ранніх періодів науки посібнику, зокрема в його методологічній частині, в порівнянні з попереднім, було зроблено певну перестановку логічних акцентів. У загальній історії психології [87] евристичне значення вчинкового осередку було застосовано до історії «наукової психології», що охоплює XIX і XX ст., в той час як попередня історія цієї дисципліни визначалась відповідно на рівні міфологічної психології ідеєю фатуму, а в період філософський — ідеєю субстанції. Слід було більш послідовно і чітко поширити вчинковий принцип на *всю* історію психології.

Виходячи із сучасного рівня досягнень світової і насамперед радянської психології, слід було звернутись до психологічної будови вчинку, показуючи його функціонування на передньому краї становлення психічного. Вчинку, що його здійснює людина, завжди властивий характер новизни. Він найповніше виражає конструктивні, творчі якості психічного аж до його неповторних, унікальних рис. В основі своїй вчинок є дія, що захоплює людину в її активному ставленні до світу. Всі істотні сили її концентруються у вчинку і знаходять у ньому своє найбільш повне вираження. Все, що становить людська психіка, вже пройшло або тепер проходить вчинкову форму конституювання та освоєння. Вчинок є активною зв'язкою у відношенні «людина — світ», яке знайшло продуктивне тлумачення у філософсько-психологічній спадщині С. Л. Рубінштейна.

Вузлове питання історії психології формулюється так: ви-

значення у свідомості дослідника-психолога рушійної сили поведінки, діяльності, вчинків людини; міра визначення цього вчинку ззовні і зсередини. «Специфіка людського способу існування полягає в мірі співвідношення *самовизначення і визначення* іншим (виділення.— *В. Р.*) (умовами, обставинами), в характері самовизначення у зв'язку з наявністю у людини свідомості і дії» [90, *261*]. Це положення дає підставу для розуміння історичного становлення психології, закономірної зміни все більш поглибленої інтерпретації вчинкового акту, який виражає відношення «людина — світ» і демонструє з урахуванням вчинкової структури історично визначені психологічні системи.

Історія психології — дисципліна, яку можна повноцінно розкрити, пов'язавши її з історією культури в цілому на основі проблеми людини: її пізнавальної і практичної діяльності. Існують «Історії психологій», видані в капіталістичних країнах, де перевага надається «периферійним» проблемам — відчуттям, сприйманню, психофізиці, де проблемі особистості надається другорядного значення або про неї зовсім не згадують. Читач, насамперед студент-психолог, хоче мати як знаряддя пізнання «логіку історії науки», що уможливить вивчення розвитку ідей в психології на тлі історії становлення людини, особистості, людської культури з урахуванням важливих завдань, які стояли перед людством у ту чи ту епоху, а тепер на новій соціальній основі постали перед радянським народом.

В Основних напрямах економічного і соціального розвитку СРСР на 1981—1985 роки і на період до 1990 року в розділі, присвяченому «розвитку науки і прискоренню технічного прогресу», ставиться завдання щодо «розробки проблем... всебічного і гармонійного розвитку людини» [4а]. «Історія психології» робить і свій внесок у розуміння історичних форм виникнення такого ідеалу всебічно і гармонійно розвиненої людини, її психологічної структури і сприяє поглибленому розумінню проблеми психологічного формування людини комуністичного суспільства.

Історія науки, в тому числі психології, вбачає своє основне завдання не в тому, щоб показати як мислили люди в минулі епохи, а зрозуміти на грунті правильно усвідомленого всього шляху науки, які проблеми тепер виходять на її передній край і вимагають успішної розробки. «Сьогодні, заглядаючи вперед на п'ять, на десять років, ми не можемо забувати, що саме в ці роки закладатиметься і створюватиметься народногосподарська структура, з якою країна ступить у XXI ст. Вона

повинна втілювати основні риси й ідеали нового суспільства, бути в авангарді прогресу, уособлювати собою інтеграцію науки і виробництва, непорушний союз творчої думки і творчої праці» [4, *82*].

Для успішного досягнення такого творчого союзу думки і праці молода людина мусить засвоїти наукові надбання за своїм фахом, відкидаючи світоглядну нерозбірливість, дотримуючись «чіткої класової оцінки окремих історичних подій і постатей» [4, *117*] згідно з давно відомим правилом: «Істина твердо засвоюється тоді, коли вона пережита, а не просто подана» [4, *126*]. У справі засвоєння істини не в її готовому, «поданому» вигляді, а в драматичному пошуку, який передбачає її переживання, значну роль відіграє і с т о р і я певної науки. Ця історія показує глибоко емоційний тривалий шлях з д о б у т т я істини. Він вимагає від людини виняткових зусиль, моральної стійкості, самовідданості і навіть самопожертви. Зрозуміла через драматизм пошуків істина буде засвоєна твердо, не як мертве надбання особи, а в спонуканні до нових відкрить.

Історія науки з її видатними творцями, з послідовним ланцюгом відкриттів у своєму підсумку має формувати у психолога-дослідника найбільш тонкі риси теоретичного та експериментального мислення. Відомий радянський дослідник античної естетики О. Ф. Лосєв назвав історію філософії «школою думки» [62, *55*]. Відповідно історія психології має бути «школою психологічної думки».

У посібнику викладено першу частину курсу з всесвітньої історії психології: методологічні засади, які стосуються усіх її етапів, сучасного — включно, міфологічний рівень розуміння психіки, вчення Стародавнього світу і середніх віків. Психологія Відродження і Просвітництва, а також психологія XIX і XX століть (відповідно друга і третя частини курсу), вимагають окремих видань. Здійснення їх має допомогти докладному вивченню повного курсу історії психології.

ВСТУП

І. ПРЕДМЕТ І МЕТОДОЛОГІЧНІ ОСНОВИ ІСТОРІЇ ПСИХОЛОГІЇ

1. Історичне формування предмета психології

Людина пізнає саму себе, відокремлюючи себе від навколишнього світу

З того далекого часу, коли людина поставила перед собою вимогу — «пізнай саму себе», почалося цілеспрямоване вивчення психічних здатностей людини. До постановки такої вимоги пройшов тривалий період у житті людського суспільства, позначений синкретизмом практики і уявлення про життя, коли пізнання психіки здійснювалось у процесі розв'язання проблемних ситуацій. Зосередженість на вузьких практичних засадах мала інший бік — фантазійний відліт від дійсності, фантастичне відображення психічного життя людини, тварини, рослини, світу в цілому. Цей період світоглядного синкретизму, коли людина уявляла події, вчинки, різні явища світу на основі міфологічного відображення, можна вважати початком історії психології.

Коли предмети і явища більше не сприймаються в їхньому безпосередньому фізичному бутті, а їм надається такий смисл, який виходить за межі цього буття, тоді відшукуються підстави, що приводять предмет і явища до взаємного перетворення (метаморфози) і встановлення всезагального зв'язку. Основою таких перетворень і зв'язків визначаються у фантазії первісної людини владний дух, всюди присутня душа. В інтуїції, фантазії, мисленні людини, подразнених відповідними емоціями, крок за кроком відшукуються зв'язки між тим, що робить сама людина, і тим, що здійснюється у світі. Людина прагне дізнатись, що таке світ, що таке вона сама і як вона має вчиняти. У цих питаннях психологічний аспект діяльності людини ще мало відокремлений від аспектів технологічних, виробничих, соціальних, світоглядних. Психологічні знання ще не сформульовані в наукових положеннях, а виявляються в ритуалах, малюнках на скелях (петрогліфи), в побудові жител, пошитті одягу, татуюванні, спотворенні власного тіла, в його жорстоких випробуваннях тощо. З розвитком економіки, з появою нових, більш розвинених форм відображення дійсності — досить складної техніки, спеціальних форм мистецтва,

художньої літератури, права, політики, ідеології в цілому — починають виникати й суто психологічні знання. Термін «психологія», що визначає певну дисциплі у, з'являється тільки в епоху Відродження.

Те, що включає зміст поняття «психологія», на перших етапах його становлення мало пов'язується з суттєвими потребами життя. Абстрактна душа «психології» піддається аналізу з точки зору її простоти або складності, смертності або безсмертя, функціональної зв'язаності з тілом або відсутності таких зв'язків. Поруч з цією психологією, що не має практичного зіткнення з життям, існують твори мистецтва і художньої літератури, твори соціально-політичні, в яких ідеться про душу, заглиблену у вир життя, душу страждаючу і перемагаючу, душу, яка творить і руйнує, душу в усій її конкретності прояву. Поступово психологія вивчає такі проблеми як свій власний предмет, піддає їх науковому аналізу. Її предмет не може бути обмежений колом абстрактних питань, які спочатку становили дисципліну психологію, а включає животрепетні проблеми, які виникли в галузі людинознавства в будь-якій його формі.

Людина пізнає саму себе, корелюючи з навколишнім світом

Людинознавство включно з психологією грунтується на вивченні народного життя, яке ставить проблеми для всіх форм ідеології. Як музика, створена видатними композиторами, співвідноситься з музикою, створеною народом протягом багатьох віків, і має в ній свій арсенал, так і народна психологія, закарбована у звичаях, вчинках людей певної епохи, є дійсним арсеналом дисципліни «психології». Без урахування таких загальнокультурних кореляцій зрозуміти справжню історію психології не можна. Залежно від рівня та характеру таких кореляцій загальнокультурного плану, не виключаючи внутрішньої лінії розвитку, в психології виникають напрями і школи, при цьому вона стає своєрідною наукою з людинознавства, здійснює експансію на суміжні сфери знання і, з свого боку, вбирає до своєї системи найвагоміші здобутки суміжних дисциплін. В такому загальнокультурному оточенні мають місце творчі екстраполяції. Психологія набуває колориту суміжних дисциплін і навіть таких, що значно віддалені від неї в тій або тій класифікації наук. Деякі дисципліни конституюють себе, беручи в основу психологічні структури. Творчі екстраполяції, а не проста зовнішня пов'язаність психології з суміжними науковими дисциплінами, визначають справжній предмет історії психології. Ці взаємні екстраполяції мають переосмислюватись так, що вони

зрештою рефлектують в саму психологію, у зв'язку з чим її історія не буде підміняти собою історію культури. Характер і зміст цих рефлексій залежить в першу чергу від розуміння «психічного» як такого.

Виділити психіку з усього того, що не є психікою — не проста справа. Створюється безліч понять, які демонструють своєрідність психічних феноменів і природи як такої: душа і тіло, мікрокосмос і макрокосмос, суб'єктивне і об'єктивне, внутрішнє і зовнішнє, фізіологічне і психічне, фізичне і психічне, свідомість і поведінка тощо. Пошук специфіки психічного є разом з тим і пошуком у межах певного історичного періоду предмета психології. Тут спостерігаються парадоксальні явища: психічне здійснює майже повну експансію на непсихічне, увесь світ уявляється як сукупність людських відчуттів, емоцій, волі (суб'єктивний ідеалізм); психічне повністю зводиться на явища тілесні, за останніми визнається справжнє існування, душу вважають епіфеноменом тілесного, яке виявляється єдиним предметом психології (механістичний матеріалізм). Вона стає наукою «без душі». В компромісних теоріях відкидається протиставлення тіла і душі, береться «єдиний досвід», сторонами якого роблять душу і тіло, а проблему їхньої взаємодії вважають псевдопроблемою — різні форми позитивізму.

Що в психічному досвіді від людини, а що від зовнішньої природи — питання, що проходить через усю історію психології. Вже у відчуттях намагаються відрізнити суто психічну форму і зміст, який одержують ззовні. Виникає проблема первинних і вторинних якостей відчуттів: перші мають об'єктивний зміст, другі — суб'єктивний. Аналогічні теорії розвивалися стосовно до всіх інших психічних феноменів.

Пізнання єдності психічних феноменів

Інша складність в історичному визначенні психічного полягає в тому, що воно з метою побудови системи науки, досягнення її принципової єдності зводилось до одного вихідного феномену, інші вважались похідними. У ролі вихідних феноменів виступали практично всі психічні явища. Аналогічно до їхньої структури тлумачили все, що перебувало в людській душі. На такій підставі з'являлись інтелектуалістичні, емотивні та волюнтаристичні теорії. Зведення психічного до якогось одного феномену, абстрагованого від цілісної живої структури, призводить до втрати специфічності інших феноменів. Суперкритика та супераналіз нерідко залишали психологію без належної теорії. Розтинання, абстрагування, розрив діалектичної єдності

між сутністю і явищем, зовнішнім і внутрішнім приводили до втрати досліджуваного предмета. Той або інший психічний феномен ставав нереальним, фіктивним, в результаті чого виникали психології без інтелекту, емоцій, волі, свідомості, діяльності, без несвідомого і т. д. Втрата феномену, абсолютизація його значення — така широка амплітуда в кваліфікації структурних особливостей психічного. Воно — калейдоскоп, від повороту якого змінюється видимий малюнок. Здається, що повторень у цій зміні не буде ніколи. Сам предмет психології — в основному це людська психіка — змінюється протягом всієї своєї історії, так що перед людиною виникає все нова і нова психічна реальність.

Розшуки своєрідності предмета психології

Класики марксизму-ленінізму показали принциповий, філософський підхід до вирішення питання про методологічні засади становлення предмета психології. Антична філософія (це стосується і психології.— *В. Р.*) була первісним, стихійним матеріалізмом. Як матеріалізм стихійний, вона не була здатна з'ясувати відношення мислення до матерії. Проте потреба дійти в цьому питанні ясності привела до вчення про відокремлену від тіла душу, потім — до твердження, що ця душа безсмертна, нарешті — до монотеїзму. Старий матеріалізм, таким чином, було піддано запереченню з боку ідеалізму. Але в подальшому розвитку філософії ідеалізм також виявився неспроможним і його було піддано запереченню з боку сучасного матеріалізму [див.: 20, *133*]. Ф. Енгельс пов'язує історію філософії, а також по суті й історію психології з найважливішим психологічним питанням — відношення тіла і душі. Тут намічено певну пульсацію: нерозрізнена єдність тіла і душі в стихійному матеріалізмі, їхнє конфліктне протиставлення в ідеалізмі (виявлення їхньої жорсткої своєрідності) і діалектична єдність душі і тіла в сучасній філософії — діалектичному матеріалізмі.

Два процеси — центрація і децентрація — властиві кожній науці в її поступальному русі. Для психології вони мають особливе значення. Центрація полягає в тому, що людина бере саму себе вихідним пунктом (центром) тлумачення навколишнього світу, антропологізує цей світ. Децентрації властиве усунення людської позиції, бачення і розуміння світу (і психіки) такими, які вони існують самі по собі. Психіка людини, яка включає суб'єктивний момент, мусить бути пізнана об'єктивно-науковими методами, щоб мати об'єктивну інтерпретацію. Існує протилежний напрям дослідження, який полягає в тому, щоб з'ясувати вплив суб'єктивно-психічного і

людської діяльності на той образ світу, який постає в результаті наукового дослідження. Представники певних напрямів психології намагалися довести, ніби методом дослідження суб'єктивно-психічного може бути тільки метод інтроспекції, самоспостереження як єдино адекватний. Цю позицію було грунтовно заперечено всім ходом розвитку психології, особливо в XX ст.

Щоб стати наукою, психологія вийшла на широкий простір експериментального дослідження, в ній було застосовано математичні обчислення (навіть ще до виникнення експериментальної психології), покладено в основу тлумачення еволюційний підхід. XX ст. озброїло психологію таким об'єктивним методом дослідження, як моделювання з використанням новітніх логічних дисциплін. Було виявлено велику кількість нових значущих фактів, встановлено ряд важливих фундаментальних закономірностей. Методи дослідження, запозичені з інших галузей наук, особливо тих, що вже давно набули статусу об'єктивних дисциплін, показували все те спільне, що було властиве кожній людині і навіть тварині. Психологія тріумфувала від того, що їй вдалося показати наявність, зокрема, умовно-рефлекторного механізму у будь-якому виді реакцій живої істоти на середовище. Виявлення необхідної повторюваності є неодмінною умовою набуття психологією статусу науки. У схожих умовах психіка повинна реагувати на середовище подібно. Залишалося встановити, чим же відрізняється психіка людська від психіки тваринної, а також засади типологічних та індивідуальних відмінностей. Вчені не змогли обійти незаперечний факт, що психіка, базуючись на таких фундаментальних механізмах, як умовно-рефлекторний та інші, послідовно спрямована до самотворчості, оригінального, неповторного вияву своїх здатностей. Навіть представники безкомпромісно об'єктивних напрямів у психології бачили в цьому один з найважливіших законів розвитку живого. Зокрема, ідея умовного рефлексу вказує на таку тенденцію живої істоти.

В XIX ст. існували дві антагоністичні психології, одну з яких звинувачували в тому, що вона не знає дійсної неповторюваності людської психіки, зводить людину до рівня тваринного існування; другий напрям звинувачували в тому, що він втрачає у підкреслюванні неповторного принципи, вимоги науковості. В таких акцентах була своя історично обмежена правда. Дійсна психологія враховує ці дві сторони свого предмета.

Відображаючись в і н ш о м у, психологія знаходить власну сутність, послідовно переживає «хворобу» механіцизму, фізика-

лізму, біологізму, кібернетизму, математизму, соціологізму та ряду інших спрямувань. Разом з тим вона звертає увагу на свою специфічну відмінність від інших наук — шукає свого «психологізму». Вона знаходить психологічні закономірності, правда, не ізольовані від закономірностей біологічних, соціальних та інших, не розглядає поведінку людини так, як поводять себе в магнітному полі ошурки або кільце із нитки, покладене на пухир із мильної плівки. Крізь усі форми відображення в іншому психологія знаходить поступово власний предмет, формуючи уявлення про свій логічний осередок, який в той же час виступає основним психологічним механізмом.

2. Методологічні основи і становлення логічного осередку історії психології

Від дії до вчинку

«Дія» як центральне поняття, логічний осередок, послідовний аналіз якого мав привести до побудови чіткої системи психології, привернула до себе спеціальний науковий інтерес в середині XX ст., а в філософії — в XIX. Г. Спенсер, В. Джемс, Дж. Дьюї, Г. Мід поставили «дію» в центр своїх філософських і психологічних пошуків, але не змогли подолати суб'єктивно-ідеалістичні установки в її тлумаченні, прийшли зрештою до позитивізму, операціоналізму, філософського біхевіоризму дії. В працях Ж. Піаже, А. Валлона дію було поставлено в центр психологічного аналізу. Піаже виявив у цьому тенденцію до діалектичного її тлумачення, а Валлон, як представник марксистської філософії, спробував піддати цей осередок грунтовному аналізу.

У радянській психології «дія» — основний логічний вузол психології — стала предметом дослідження в напрямі культурно-історичної психології, заснованому Л. С. Виготським, у наукових пошуках О. М. Леонтьєва, П. Я. Гальперіна та ін., а також в напрямі, проголошеному С. Л. Рубінштейном. У працях Рубінштейна можна виявити спробу реального переходу від опису цього логічного осередку до побудови самої системи психології. На жаль, цю спробу не було доведено до остаточного завершення, і систему психології, яка грунтувалась би на дії як логічному осередку, збудовано не було. Рубінштейн вказав шлях цієї побудови не тільки в «Основах загальної психології» [88], а й у незавершеному філософсько-психологічному ессе «Людина і світ» [90]. У становленні психологічної теорії Рубінштейна виявляється тенденція переходу від «дії» до «вчинку», але вчинок не було розкрито в завершеній теорії, хоч окремо про такі найважливіші компоненти вчинку,

як ситуація, мотивація і вчинковий акт, було висловлено принципові думки.

У другій половині XX ст. почала більш настійно виявлятись тенденція до розкриття вчинкової структури психічного в цілому та його окремих компонентів. Дедалі помітнішою стає тенденція переходу від «дії» як осередку до «дії-вчинку». Радянський вчений П. К. Анохін запропонував «фізіологічну», або «кібернетичну», модель осередку поведінки, який було пов'язано з основною функціональною системою живого організму, де наявна така особливість дії цієї системи, як необхідність вибору з альтернатив. У ряді «Психологій» та спеціальних монографічних працях ідея зв'язку ситуації та мотивації як основоположних категорій виявляється досить чітко. Навіть у дослідженнях окремих психічних процесів, якостей, властивостей все більше звертаються до ситуаційного і мотиваційного моменту як найзагальнішої якості їхньої структури. Ситуація, мотив і дія визнаються основними атрибутами будь-якого психічного феномену. У дослідженні Р. Аткінсона, присвяченому людській пам'яті та процесу навчання [16], чітко виступає необхідність мотиваційної амбівалентності, вибору, прийняття рішення для розуміння функціонування цієї здатності людини. Спеціально розробляється психологічна теорія «прийняття рішення» [49].

Якщо застосування дії як осередку психологічної системи до тлумачення всіх рівнів психічного майже не викликає сумніву, то вчинок вважають звичайно такою дією, яка має моральний (або аморальний) зміст і не охоплює собою всієї повноти психічних утворень, проявів. Ставиться під сумнів психологічна всезагальність вчинку, внаслідок чого приходять до висновку, що він не може бути центральним осередком психічного, не визначає собою провідні його особливості.

Уважне дослідження дії виявляє низку її якостей, властивих самому вчинку. В час свого становлення, формування, виникнення дія набуває вчинкових атрибутів і втрачає їх, коли завершує своє формування, перетворюється на автоматизовану навичку, звичай, несвідомо здійснюваний акт. Як тільки перед автоматизованою дією виникають нові умови, обставини, оживають її творчі потенції. Вона перетворюється так, щоб відповідати новим обставинам, піднімає організм не тільки людини, а й тварин до рівня орієнтації в ситуації (на що особливу увагу звернув П. Я. Гальперін). В межах такої активізованої дії відбувається формування мотивів, здійснюється вибір з альтернатив, приймається рішення. Чим більше розгортається дія в конфліктній ситуації, в амбівалентній моти-

вації, тим більше вона набуває рис вчинку. Не буває такого стану, коли б дія не мала вчинкової значимості. У людини вона має моральний, естетичний, пізнавальний аспект як вираження ставлення до світу, людей, природи. У тварин дія також має вчинковий характер, адже вони не тільки визначаються середовищем, а й самі себе визначають, обирають для цього ситуативні, життєві шляхи, активно створюють умови свого життя. Навіть інстинктивна дія не може бути сліпою до розвитку ситуації, в якій перебуває організм, адже це призвело б до повної деградації поведінки, невідповідності живої істоти до зміни середовища. Дія свідчить про встановлення нового ситуативного відношення до природи, людського суспільства. Активність дії виявляється у створенні умов для свого звершення через дослідження середовища, виявлення допитливості (рефлекс «Що таке?» — І. П. Павлов), встановлення зв'язків у цьому середовищі. В дії створюється значення подій, їх сукупність, яка є початком ситуативного компонента дії.

Ситуативний компонент вчинку

Значення подій середовища встановлюється залежно від характеру цього середовища, від життєвих установок індивіда. Утворення сполучного або умовного рефлексу, а вони, на думку В. М. Бехтерєва та І. П. Павлова, є загальним поведінковим принципом живого, є встановлення значень, зв'язку між тими подіями, які у відношенні до установок цього індивіда в минулому не мали між собою зв'язків. Вибірковість зв'язку, її динаміка свідчать про активність індивіда. Він не тільки знаходить передумови ситуації, а й сам її покладає. Вона виступає проекцією його пристрастей на об'єктивні умови його буття. Оскільки пристрасть опредмечується, відбувається розгортання ситуації, її предметного змісту. Пристрасть згасає без цієї ситуативної предметності. Оскільки пристрасть ще не знайшла цієї предметності, вона тим більше стає пристрастю, або стражданням, і тому виявляється силою, яка прагне до предметності ситуації. Пристрасть, взята як страждання, стає мотивацією. Інтеріоризація ситуації, оскільки та ще не опредметилась або тільки опредмечується, є процесом виникнення мотивації. Пробуджуючись лише через ситуативну предметність, вона не зводиться до неї, а формує себе як відображення недостатності ситуації та як свою ідеальну достатність. Інакше, мотивація опредмечується не тільки через ситуацію, а й через саму себе і цим переступає наявну предметність ситуації та висуває вимоги до неї, щоб вона була змінена відповідно до мотивації.

Виникає протиставлення ситуації і мотивації. Опредмечуючись відповідно до своєї пристрасті, мотивація зникає, втілюється в дію, вичерпується в ній. Адже це дія, спрямована на її втілення, і в ньому вона згасає. Ситуація стає такою, як цього вимагає мотивація. Тоді наступає вчинкове перетворення світу й самого індивіда. Як ситуація антагоністична мотивації, так ця остання взаємно антагоністична дії. Зміна ситуації у відповідності з мотивацією породжує вчинкову дію. В самій ситуації виявляється значимість, конфліктність, колізійність. Ситуативне начало багатозначне, воно роздвоюється, помножується на безконечну кількість значень у відношенні до тієї самої події, тому воно стає подією ситуації. Це дає підставу для конфліктного відношення ситуативних значень. Доведені до свого максимального протиставлення, ці значення співвідносяться один з одним як компоненти колізії.

Мотиваційний компонент вчинку

Індивід не може перманентно перебувати в колізії і як би він не вчиняв, навіть уникаючи самого вчинку, він розкриває свою внутрішню, насамперед моральну суть. В колізійному протиставленні виявляється мотивація, що пов'язує ці протиставлення. Між полюсами колізії виявляється пристрасть як перше мотиваційне визначення. Пристрасть, яка шукає свій предмет і тільки його знаходить, стає амбівалентною і повинна зробити вибір для свого самовизначення. Вона не може залишитись без вибору, щоб не залишитись без самовизначення, яке є вибором із альтернатив. Він ніколи не вичерпується і триває перманентно. Вибір як можливість стає боротьбою мотивів, яка є дальшим розвитком пристрасті. Боротьба мотивів завершується прийняттям рішення як вольовим актом. Пристрасть — боротьба мотивів — прийняття рішення як мотиваційне самовизначення — ось послідовність розгортання мотиваційного аспекту дії (вчинку). Прийняття рішення є водночас інтелектуальним, емоційним і вольовим процесом.

Перехід від мотивації до вчинкової дії має внутрішню необхідність, адже прийняття рішення є максимальною конкретизацією мотиву, його визначенням як мети. Мотив не переходить в дію, поки зберігається його мотиваційна роздвоєність. Почуття, інтелект, воля ліквідують цю роздвоєність. Людина робить в цей час лише одне в певній спрямованості. За цим односпрямованим робленням криється зміст боротьби мотивів, який було заперечено. Дія виявляється антимотивною. Мотивація, що переходить у дію, зіштовхується з реальним світом, освоює об'єктивне багатство його. Мотивація переважає дію

своїм ідеальним багатством. Дія, втягнута в реальний світ, має більш багатий зміст, ніж мотивація. В цьому полягає суперечність вчинку.

Дійовий компонент вчинку

Вчинкова дія починається з постановки цілі, яка спочатку з'являється у найзагальнішій формі і разом з тим у звуженій чуттєвій конкретності. Досягнення цілі є її освоєння — аналіз, розкриття, пізнання в практичній дії реального змісту цілі та перетворення її у відповідності з потребами людини. Перетворення передбачає виділення в цілі такої риси, компонента, які стануть реальним засобом цього перетворення. Засіб мусить бути однієї природи з ціллю, породженим ціллю, інакше він не зможе стати інструментом її перетворення, буде функціонувати в іншій площині, яка не перетинається з ціллю. Тому засіб виникає на базі цілі, відображає її суттєві риси. Яким чином засіб, виходячи з цілі, спрямовується до неї, перетворює її відповідно до її природи — це й становитиме образ або спосіб дії. У відношенні до окремого вчинку людського індивіду це буде тактикою (характером) людської поведінки. У відношенні до закономірно і структурно зв'язаної сукупності вчинків це буде стратегія (особистісне спрямування) дії. Виявлена і завершена стратегія становить собою життєвий шлях особистості.

В активному стані психіки завжди наявна тенденція до переходу дії у вчинок, зокрема, коли всі психічні сили індивіда зосереджуються в творчому процесі. Згасаюча дія не дає можливості у своїй імпліцитності виявити всі визначення психічного в їхньому необхідному зв'язку. Таку можливість дає дія експліцитна, вчинок. Він завжди моральний, когнітивний, естетичний. Дія, перетворена у вчинок, виявляється центральним логічним осередком психіки в цілому та окремих її компонентів.

Завдяки розкриттю вчинкового осередку в історії психології вона набуває логічної зв'язності та переконуючої послідовності. Ситуативний, мотиваційний та актовий моменти вчинку повинні визначити основний зміст головних етапів історії психології. Ситуативна сторона вчинку виявляється в міфологічній психології, психології Стародавнього світу і середніх віків. Мотиваційна сторона вчинку визначає основні віхи становлення психології в епоху від Ренесансу до Просвітництва. Діяльна сторона вчинку стає основним предметом вивчення в психології XIX і XX ст.

Вчинковий принцип в історії психології

Сучасна психологія прямує до тієї думки, що єдиним механізмом, який перебуває у фокусі психічної діяльності; є механізм, або структура, вчинку. На сучасному рівні досягнень психології вчинковий принцип дає змогу бачити логічну структуру психології, будувати її систему, показує шлях, яким психологія виходить з свого самозабуття, заглиблюється у власну сферу, відбиває суто психологічні закономірності. Зрозуміти історично усвідомлювані форми вчинку означає зрозуміти якісно відмінні етапи становлення самої психології, зрозуміти її історію. Саме через структуру вчинку, як він постає в історичному аспекті, відкривається можливість показати дійсні зв'язки психології з іншими формами людської свідомості, показати евристичну взаємодію між ними. Вчинок виступає також загальним феноменом людської культури.

Належне оволодіння напрямами і системами, які виступали в історії психології, далеко відстоїть від характеру тих спокус, які переживав св. Антоній із славнозвісної драми Г. Флобера. Перед цим героєм постають історичні ситуації з величезною кількістю світоглядних принципів. Антоній переживає їх з великою емоційною напругою. Але все завершується тим, що він спокійно продовжує молитися своєму єдиному богу, як це було і до драматизму спокус. На відміну від флоберівського Антонія історик психології, входячи у внутрішнє ядро певної системи психології, розкриває її суперечні сторони, усвідомлює необхідність переходу до більш розвиненої психологічної системи, не залишається скутим будь-якою системою.

Історія психології передбачає певне перенесення в ту або ту психологічну систему, відшук її логічного осередку, співвіднесення з ним усіх елементів структури. Адекватне відтворення ідей певного часу у зв'язку з його культурою — перше завдання, що стоїть перед істориком психології. Він мусить пережити «дух часу» і, виходячи з нього, покласти дану теорію на лінію розвитку, що визначається перетворенням головного осередку даної науки.

Не буде тавтологічним зауваження, що авторська позиція історика психології має бути психологічною, її створення відбуватись в межах логічної структури психології. Ця структура має увібрати в себе історичні надбання науки, переробити їх так, щоб, виходячи з логіки психології, зрозуміти її історію. Вчинок, який було названо центральним її осередком, був результатом розвитку внутрішньої логіки даної науки. Тепер він мусить бути суддею її історії.

Система психології не є тільки історичним або чисто логічним феноменом. Вона містить в собі в життєвій єдності логічне та історичне. Логічні суперечності системи, розв'язуючись, стають фактами історії науки. Мова йде не про історичну форму системи та її змістовне раціональне зерно, а про те, що один і той же феномен системи водночас виступає і як історичне і як логічне. Найбільш повно це виявляється у зв'язку логічної та історичної структури вчинку.

Логічна структура вчинку завжди в будь-яких історичних періодах містить в собі щонайменше три обов'язкові компоненти — ситуативний, мотиваційний і дійовий як здійснення вчинку. Історичний вияв структури вчинку показує рівень його зрілості. Таким рівнем може бути ситуація, мотивація або вчинковий акт. Рівень зрілості є позицією, з якої розглядаються і тлумачаться всі інші компоненти структури вчинку. Кожний історичний рівень психології ставить свої акценти в цій структурі. Зміщення цих акцентів становить в найістотніших рисах зміст історії психології: воно є переходом до нової позиції бачення, з якої поле даної дисципліни відкриває своє зростаюче багатство. Вчинок розглядається як логічний осередок саме тому, що як психологічний феномен він становить собою осереддя психічного перетворення, поступу.

Стародавня вимога «пізнай самого себе» — означає пізнання не стільки ізольованої психічної даності як вона виступає у певної особи з усіма її винятковостями; вимога «пізнай самого себе» означає відправну точку для пізнання людства, щоб збагатити себе його найвищими культурними досягненнями. До цієї мети прагне психологія в своєму історичному поступі.

II. СТАРОВИННА ЛЕГЕНДА ЯК ІСТОРИКО-ПСИХОЛОГІЧНИЙ ФЕНОМЕН

В історії людства трапляються вчинки, які за виявом характерологічних і особистісних якостей ставлять людину як їхнього суб'єкта на своєрідний етичний та психологічний п'єдестал. Ці вчинки знаходять відгомін у численних теоретичних розвідках, літературно-художніх, скульптурних, музичних творах. Якщо розкласти всі ці твори у певній історико-культурній послідовності, здійснити порівняльний аналіз, це дасть можливість встановити психологічні рівні інтерпретації такого вчинку. А це, в свою чергу, допоможе визначити принципово головні ознаки періодів історичного розвитку психологічної думки.

Тарквінії і Лукреція в історії людської культури

Звісно, вчинки новітнього часу не інтерпретувались психологічно в попередні епохи. Тому для відшуку наскрізного історико-психологічного феномену слід взяти «епохальний» вчинок якомога найдавнішої епохи, який до того ж набув широкої інтерпретації в різноманітних фор-

П.-П. Рубенс. Тарквіній і Лукреція

мах людської творчості, а самі автори таких інтерпретацій не тільки відображали свою епоху, а й визначали її в продуктах своєї творчості. Цим вимогам найбільш відповідає подія кінця VI ст. до н. е., в якій зіткнулись долі римлянки Лукреції Тріципітіни і Секста Тарквінія — сина римського царя Тарквінія Гордого.

У працях з «Історії Риму» та довідниках XIX і XX ст. про цю подію розповідається напрочуд стереотипно. Т. Моммзен зауважує тільки про те, що в історію вигнання останнього Тарквінія, прозваного «Гордим», вплетено багато епізодів, зміст яких послужив основою численних оповідей [див. 68, 1, *233*]. Енциклопедичні довідники, вказуючи на певні деталі, подають їх досить лаконічно в стримано об'єктивному дусі. Лукреція — дочка Спурія Лукреція Тріципітіна, дружина Луція Тарквінія Коллатіна. Збезчещена Секстом, сином Тарквінія Гордого, примусила батька і свого чоловіка поклястись, що вони помстяться злочинцю, і заколола себе на їх очах. Результатом цієї події було падіння царської влади. Це трапилось біля 509 року до н. е.

Цю подію було відображено в античний час Марком Туліем Цицероном у праці «Про державу» (54—55 р. до н. е.), Тітом Лівієм в «Римській історії» (30 р. до н. е.), Публієм Овідієм Назоном у «Фастах» («Місяцеслові») (10 р. н. е.), на початку середніх віків Авреліем Августіном у книжці «Про град божий», найбільше — в епоху Відродження — в трагедії Ганса Сакса «Лукреція» (1527),

в поемі Вільяма Шекспіра «Лукреція» (1594), в баладах невідомих авторів — «Скорботна жалоба Лукреції» (1568), «Балада на смерть Лукреції» (1569), вірш на цю ж тему (1576). Різні варіанти трагічної історії Лукреції містяться в поемах «Легенди про славних жінок» Дж. Чосера (XIV ст.), «Падіння монархів» Ліугетти (XV ст.), а також в прозовому переказі із збірника «Палац насолод» Пейнтера (1657). Є відомості про англійські балади, в основу яких покладено цей сюжет, 1568, 1570, 1576 років. Живописні твори цієї епохи на цю тему належать С. Ботічеллі, Г. Альдегреверу, П. Веккіо, Я. Тінторетто, Тіціану Вечеліо, Паоло Веронезе, Л. Джіордано, А. Дюреру, Л. Кранаху, Г. Бальдунгу, П.-П. Рубенсу, Г. Рембрандту. З музичних творів слід нагадати кантату Г. Ф. Генделя «Лукреція» (1706), а з літературних творів XIX і XX ст.— віршовану повість-пародію О. С. Пушкіна «Граф Нулін», трагедію Ф. Понсарда (1843), І. Франка «Тарквіній і Лукреція» (1915). Цей далеко неповний перелік імен і творів, які, розкриваючи тему «Тарквіній — Лукреція», відкриває надію побачити в живій формі істотні особливості головних етапів історії психології.

Вчинок на грунті одвічного закону

Однією з перших пам'яток літератури, в якій тлумачиться ідея трагедії «Тарквіній — Лукреція», є твір Ціцерона «Про державу». Розвиваючи засадничі думки про те, що вчинки людей можуть відбивати собою етичні засади суспільства, пов'язані зі змістом римської доброчинності, насамперед честю, доблестю і геройством, автор вказує на існування «неписаного закону» етичних відносин, який люди або переступають, або його здійснюють. «Саме тому, що ніде не було написано, що одна людина мусить протистояти на мосту всьому війську ворогів і наказати зруйнувати цей міст у себе в тилу, ми й повинні визнати, що знаменитий Горацій Кокліт (в епізоді на мосту через Тібр під час війни з етрусками — 508 р. до н. е.— *В. Р.*) здійснив свій великий подвиг по закону і велінню мужності; і якщо в царювання Луція Тарквінія в Римі не було ніякого закону про ображення честі, то це зовсім не означає, що Секст Тарквіній не переступив одвічного закону, вчинивши насильство над Лукрецією, дочкою Тріціпітіна. Адже цей одвічний закон був розумом, що походив від природи, спонукав до чесних вчинків і відвертав від злочину, розумом, який починає бути законом не тільки тоді, коли його вже записано, а вже й тоді, коли він виник» [111, *112*].

Так званий неписаний закон діє наче фатум і в першу чергу визначає характер включення людини в певну ситуацію, включення неодмінного, протистояти якому людина не може, адже він є внутрішньою суттю кожної людської істоти. Опір цьому закону призводить, зрештою, людину до загибелі. «Неписаний закон» як несвідоме веління честі, доблесті і геройства виражає собою об'єктивний зміст ситуації, в якій змушена діяти людина. Відхід від нього призводить до покарання або самопокарання. Психологія людини розгортається в ситуації цього закону, і всі мотиваційні та дійові аспекти вчинку суворо визначаються цим «неписаним законом» і не мають свого незалежного, самостійного розвитку. В цьому полягає «природа» людини. Дотримуючись її, людина здійснюватиме доброчесні вчинки. Кожний злочин є виступом проти цього закону. Хоч Ціцерон у своїх творах спеціально досліджує характер «вибору людиною свого життєвого шляху», цей вибір вже передвизначено споконвічною «природою» людини і лише коректується її самосвідомістю.

Характер усвідомлення цього закону, включення людської особистості в ситуацію, так що людина її відображає у своїх міркуваннях, почуттях, актах волі, які проходять саме через свідомість людини, та характер психологічного ускладнення цього вчинку, який продовжує залишатись на грунті «неписаного закону», але пишеться тепер на сторінках живої людської психології, було відтворено в історичній праці Лівія і в поетичному творі Овідія «Фастах». Тарквіній і Лукреція в запамороченні від об'єктивних ускладнень ситуації діють всупереч «неписаному закону» і несуть кару.

Виправдання в злочині, але не звільнення від кари

Тарквіній у Лівія створює певні ситуативні умови з тим, щоб досягти успіху в запланованому вчинку. До цих умов ситуації входять і спонукальні психологічні явища. При цьому психологічний момент тут мусить діяти як пануючий над людиною закон. Тарквіній у підготовці такої ситуації зважає насамперед на той закон, згідно з яким має діяти Лукреція, використовує уявні ситуативні ускладнення і загрожує ними Лукреції так, щоб вона, зважаючи на потребу зберегти свою честь, припинила опір злочинним намаганням.

Мотиваційні надбудови над ситуацією, так що вони залишаються в її межах, лише переходячи з рівня несвідомого на рівень усвідомлення, показуються Лівієм в типовій для античності формі викладу. Лівій також покладає всю цю подію на більш широку історичну ситуацію і показує включеність в неї окремих вчинків людини та взаємне визначення вчинків і ситуації. Вчинок «Тарквіній— Лукреція», породжений певною ситуацією, впливає на неї, з свого боку, таким чином, що змінює її докорінно.

У Лівія Тарквіній з самого початку діє то брутально, прямолінійно, підступно, то унизливо, благаюче, улесливо. «Палаючи коханням, з оголеним мечем увійшов він до сплячої Лукреції; притиснувши груди жінки лівою рукою, він сказав: «Мовчи, Лукреція, я Секст Тарквіній; зброя у мене в руці; ти помреш, якщо тільки скрикнеш». Жінка прокинулась і затремтіла від страху, бачачи, що їй тепер загрожує смерть і нізвідки чекати на допомогу. Тарквіній освідчувався в коханні, благав її, змішував погрози з благаннями, всіляко діючи на жіночу душу. Бачачи, що вона чинить опір і нехтує навіть страхом смерті, він починає погрожувати не тільки смертю, а й ганьбою; він каже, що поруч з її трупом покладе вбитого голого раба, щоб переконати, що її вбито в перелюбстві з огидною людиною. Після того як цими погрозами хтивість зламала вперту цнотливість, а Тарквіній з погордою перемоги над жіночою честю пішов геть, Лукреція, перебуваючи в лихові від такого нещастя, відправляє вісника в Рим до батька і в Ардею до чоловіка: нехай вони прийдуть, кожен з одним вірним другом; це потрібно і притому швидко, трапилася жахлива подія... Вони застають Лукрецію в спальні, вона сидить, сповнена смутку. Коли вони прийшли, вона залилася слізьми. На запитання чоловіка: «Як твоє здоров'я?», вона відповіла: «Погане. Адже що може бути здорового у жінки, яка втратила цноту? В твоєму ліжку, коллаціець, сліди чужого чоловіка. Та тільки тіло моє гвалтоване, душа ж невинна: порукою тому буде смерть. Але простягніть ваші руки і поклянiться, що без кари для перелюбства це не пройде. Секст Тарквіній — ось ворог під виглядом гостя, який, озброївшись силою, минулої ночі виніс звідси радість, яка погубить не тільки мене, а й його, якщо тільки ви чоловіки». Усі по черзі дають клятву; вони втішають її скорботу, переносячи вину з жертви

насильства на винуватця злочину: «Грішить, адже ж, думка, а не тіло, і не має провини там, де не було умислу». «Ви,— відповідала вона,— розберетесь, чого він вартий за це; я ж хоч і виправдовую себе в злочині, але не звільняю себе від кари; і жодна розпусна жінка не буде в майбутньому посилатись на приклад Лукреції». Вона встромила в серце ніж, прихований під одягом, і, схиливши голову на рану, впала мертва. Зойкнули чоловік і батько...

В той час як вони сумували, Брут, тримаючи перед собою закривавлений ніж, витягнутий із рани Лукреції, каже: «Клянусь цією найцнотливішою до царського сплюндрування кров'ю і вас, боги, заклинаю у свідки, що буду мстити Луцію Тарквінію Гордому з його проклятою дружиною і всім його нащадкам вогнем, мечем і будь-яким можливим насильством, і що не допущу ні їх, ні будь-кого іншого царювати в Римі» [55, *327*].

Лівій розкриває цю подію через подальше розгортання ситуації, як вона знайшла відгук серед народу. Історика цікавлять більше ситуативні наслідки злочину, аніж мотиваційний бік його. На форумі Брут розповідав про насильство і хтивість Секста Тарквінія, про ганьбу Лукреції та про її кончину, гідну співчуття, про одинокість Тріціпітіна, який більше скаржиться на причину смерті доньки, ніж на саму смерть. Брут, згадавши про інші злодіяння царської сім'ї, спонукав збуджений народ позбавити царя верховної влади і постановити, щоб Луцій Тарквіній з дружиною і дітьми були вигнані з Риму [див.: 55, *333*].

В цілому ця подія розглядається як одна з центральних підстав для ліквідації царської влади в Римі. Честь — головна етична підвалина людського життя. Влада, яка не тільки не захищає честі, а й в особі своїх представників ганьбить цю честь, буде знищена у вчинках народного гніву. Підступність і несамовитість Секста Тарквінія, з одного боку, і самопожертвенна чеснота, з іншого — дві протилежності конфліктної ситуації. Суперечність мотивації обох учасників вчинку не відома для оповідача. Виступає на передній план абсолютна вимога покарання порушника честі. Щоб ця абсолютна вимога здійснилася, Лукреція наважується на самовбивство. Це й призводить до усунення царської влади. Конфліктна ситуація вирішується.

Відмова у прощенні з боку людей

Овідій Назон у «Фастах» («Місяцеслові») посилює психологічні моменти трагедійної події «Тарквіній — Лукреція». Але і в нього психологія підкоряється епічному характеру оповіді. Історичні наслідки цієї трагедії прямо не цікавлять Овідія. Головний його підхід — у драматизмі покарання злочину.

Під час облоги Ардеї на дозвіллі молодий Тарквіній питає своїх друзів, чи їхні дружини, що залишились дома, турбуються про них. Коллатін пропонує верхи поїхати в місто і побачити, як поводять себе жінки. Царева невістка п'є вино, а Лукреція пряде пряжу. Дружина Коллатіна признається своїм служницям, що вона щоразу вмирає, як тільки уявляє поле бою, а на ньому — свого чоловіка. Молодий царевич запалює в самому собі *несамовитий вогонь* бажання. Запалений *сліпою любов'ю,* він шаленіє. Його полонять слова і навіть голос Лукреції, але *дратує неможливість спокуси.* Чим менше він бачить надії, тим сильніше розгоряється в ньому пристрасть. На зворотному шляху почуття Тарквінія розхвильовані уявою. Овідій детально описує красу Лукреції, чим об'єктивно мо-

тивує закоханість Тарквінія. Він хоче дерзнути і сподівається на бога або на випадок, який допомагає сміливим. Тарквіній один повертається до Лукреції, як родич він ласкаво прийнятий нею. Вночі, вийнявши меч, входить до спальні жінки і каже: «Лукреція, зі мною залізо, звати мене — сином царя і Тарквінієм». Закоханий ворог виражає свої намагання мольбами, підкупом, погрозами, але даремно. Тоді він погрожує вбити її разом з рабом, щоб довести, ніби вона зрадила своєму чоловіку з цим рабом. «Скорилася переможена жінка, охороняючи свою честь. Але від чого ти радієш, переможець? Перемога ця тебе згубить. За цю ніч ти заплатив царською владою!» [72, *36*].

Вранці Лукреція кличе до себе батька і подружжя. На їхні питання Лукреція не відповідає відразу. Кілька разів вона намагалась говорити, але не могла. Згодом розповіла про все, не піднімаючи очей. Їй прощають вимушений вчинок. «Ви даєте мені прощення, але я сама собі в ньому відмовляю». Не вагаючись, вона встромлює в груди приховане залізо і, залита кров'ю, падає до ніг батька. Але й тут, вже вмираючи, озирається; і, падаючи, стурбована вона цією думкою. Над тілом Лукреції Брут проголошує клятву, що Тарквінія буде покарано. Лукреція, лежачи, на ці слова закліпала очима, *схвалюючи сказане.* Тарквіній з дітьми біжить. Цей день був останнім для царського володарювання [72, *40*].

У Овідія також не розкрито боротьбу мотивів. Це властиве і розповіді Лівія. Мотиви розкриваються через предмет, який перебуває в ситуації та якому скоряються почуття Тарквінія. Останній сподівається вийти переможцем. Розкрита і мотивація Лукреції, яка поступилася під тиском страху бути зганьбленою. Це уявна ситуація майбутнього, яка походить від реальної ситуації, створеної Тарквінієм, і від цього і виникає у Лукреції мотив поступитися. Вважаючи опір даремним, вона скоряється намаганням і тільки прагне зберегти свою честь. Хоч батько і чоловік прощають Лукреції, але вона сама собі не прощає. Чому ж? Її вина лише в тому, що вона об'єктивно виявилась центральним компонентом ситуації і викликала пристрасть — кохання у Тарквінія. Смертельно поранена, падаючи, вона прагне не впасти нечесно. Тут викладено чисту ситуацію зганьбленої честі та відновлення її ціною життя. Лукреція перебуває в конфліктній ситуації. Овідій не дає будь-яких підстав для боротьби мотивів, яка виводить людину до нового рівня усвідомлення вчинку. Античному світу така боротьба мотивів не була властивою.

В такому ж ситуативному ключі викладено цю подію у Діонісія Галікарнаського — грецького історика, сучасника Юлія Цезаря та Августа, в «Римських стародавностях», а пізніше — у *Діона Кассія* (160—235 н. е.) — також грецького історика з Нікеї. Його «Римська історія» у 80 книжках від прибуття Енея в Італію до царювання Олександра Севера, як і «Римські стародавньості» Діонісія Галікарнаського, були вихідними джерелами для вчених, митців, письменників наступних епох людської історії в усвідомленні аналізованої події. Як би тлумачення не було прив'язане до першоджерела, кожне тлумачення бере це джерело лише як поштовх до постановки проблем етично-психологічних цінностей. І тлумачиться така подія у відповідному історико-культурному ключі, відбиваючи різні рівні усвідомлення вчинкової активності людини.

«Внутрішня слава цнотливості» на грунті дуалізму тіла і душі

Аврелій Августін вже належить до ідеології середніх віків і показує новий підхід у тлумаченні цієї історії. Він виходить з принципу гострого дуалізму тіла і душі. Все, що трапляється з тілом, кваліфікується як другорядна подія, що принципово не може зачіпати людську душу, людський дух — головний предмет його дослідницької уваги. Не заперечуючи величі староримських вчинків честі, доблесті і геройства, Августін показує принципову відмінність від цих старих вчинків подвигів християнської доброчесності. Як далі буде показано, Августін у вирішенні цього питання, йде вбік від проголошеної ним засади антропологічної цільності людської істоти.

У книзі Августіна «Про град божий» у відповідному місці мова йде тільки про вчинок Лукреції. Історичні наслідки його та наступна доля царської влади в Римі Августіна зовсім не цікавлять. Він зауважує: «Жінка, без будь-якого з свого боку вольового вияву (бажання) насильно схоплена і обернена в знаряддя чужого гріха, не має в собі нічого, що могла б покарати добровільною смертю» [6, 3, *33*]. Августін наводить свідчення про те, що згвалтовані християнки залишались жити, не вдаючись до самогубства. «Лукреція не червоніла при думці, що її можуть зарахувати як співучасницю вчинку, якщо вона терпеливо знесе те, що зробив ганебного над нею інший. У християнок є внутрішня слава цнотливості, свідоцтво совісті. Вони мають її перед богом своїм і не шукають більшого там, де немає більшого, що могли б вони зробити по совісті,— не шукають, щоб, уникаючи не на місці ображення з боку людської підозрілості, не ухилитися від настанов закону божественного» [6, 3, *37*]. «Заповідь: «не убий» залишається розуміти відносно людини,— не вбивай ні іншого, ні саму себе. Адже хто вбиває себе, вбиває ні що інше як людину» [6, 3, *39*]. Августін робить такий етичний висновок: «Добровільна смерть не стосується величі душі» [6, 3, *40*].

Людський дух у цих твердженнях Августіна виходить за межі об'єктивної необхідності. А полишене ним тіло не може бути відповідно покарано як не причетне злу. Не зважаючи на цілеспрямовані спроби представників патристики доводити антропологічну єдність душі і тіла, в аналізі старовинної ситуації «Тарквіній — Лукреція» Августін весь час повертається до дуалізму. Це було виявом історично нового психологічного рівня ситуації, після конфліктної — *колізійної*. І хоч намір дотримуватись антропологічної цільності залишається у представників патристики і вони у зв'язку з цим проголошують вчення про воскресіння не тільки душі, а й тіла (перебуваючи під впливом античного монізму) душа, згідно з їхнім вченням, є незрівнянно вищим утворенням, ніж тіло, і має навіть структуру, яка є аналогічною до структури верховного буття.

Принципово новий підхід в аналізі та оцінці вчинку «Тарквіній — Лукреція» висуває ренесансна філософсько-психологічна думка. Ситуативний бік вчинку цікавить тепер головним чином у зв'язку з центральним пунктом наукового дослідження і художнього відтворення — мотивацією людської поведінки. В мотивації головне — її внутрішня суперечність, в якій страждає герой. Мотивація стає для людини головним змістом, виром її життя. Вона високо піднімається над ситуацією, так що остання втрачає над нею владу фаталістичної сили. Сама людина з її мотивацією стає таким фатумом. Ця зміна психологічної позиції приводить до необхідності розкладати мотивацію на

її суперечливі моменти, відшукувати ці моменти у кожному аналізованому вчинку. Ідею староримської доброчинності піддано історичному запереченню, іноді у сатирично-глузливому дусі.

Самоцінність насолоди і виправдання подружньої зради

Італійський гуманіст *Лоренцо Валла* (1407—1457) в крайньо цинічних фразах намагається у своєму трактаті «Про насолоду» переконати читача, що Лукреція вбила себе не з мотивів стоїчної доброчинності: «Я насмілюсь стверджувати,— каже Бекаделлі, один з героїв цього твору,— що ти навіть не чула, що таке доброчинність [honestas]: перша ластівка філософів (Піфагор) ще не прилітала в Італію; її ще не бачили і не чули». Причиною її самогубства, як вважає Бекаделлі, був «сором, що про подію дізнаються жінки». «Ти боялася, що поширяться дурний поговір, що минулий блиск, з яким ти виступала, гордо піднявши голову, перетвориться на огидну байку. Якщо б цей страх не стримував тебе, якщо б ти напевне знала, що ніхто не дізнається про твою таємницю, невже ти будеш заперечувати, що стала б часто приймати свого коханця?» [27, 29, *413*].

Бекаделлі міркує з позиції розкутої людини Відродження і не робить спроби увійти до світу античної, зокрема римської, моралі. «Дівчиною вона зовсім спокійно віддалась чоловікові, а втративши дівоцтво, пізнавши насолоду шлюбу (concubitus), невже вона знехтувала б коханцем, якби не боялася поговору або кари? Та якого коханця! Я не кажу вже — найзнатнішого, багатого, ловкого, сильного, але, певно, молодого і гарного» [27, 24, *413*]. Бекаделлі не заперечує, що Секст Тарквіній вчинив нечесно; та Лукреція, на його думку, повинна в більшому пороку — в жорстокості безпричинній і нерозумній. Якщо б вона навіть дійсно надала перевагу смерті, ніж допустила омману чоловіка, чого не було насправді, то таке рішення було б безглуздям; над нею було здійснено насильство, тому сама вона ні в чому не винна. Навіть у свідомій і довільній омані чоловіка немає ніякої біди. (Це своєрідний етичний, вчинковий маніфест Відродження.— *В. Р.*). «Повір мені, каже Бекаделлі, обманути чоловіка — не злочин, а тільки небезпечний вчинок... Зроби так, щоб чоловік не дізнався: якщо ти обманюєш обережно, то це не означає обманювати чоловіка, особливо, коли і сам він вчиняє у відношенні до тебе таким чином... А ти невже така недосвідчена і легковажна, що гадаєш, ніби Коллатін тільки тобою задоволений і тоді, коли його немає вдома і перебуває в таборі?.. Зовсім справедливо, щоб ви наслідували своїм чоловікам, які допомагають чужим жінкам (а вони всі такі)». Нарешті, самогубство Лукреції, розвиває свою думку Бекаделлі, безглузде і в іншому відношенні. Лукреція не тільки не вигородила себе за вчинену їй образу, а й здійснила проти себе набагато більший злочин, ніж її кривдник Тарквіній. «На тобі більша вина, ніж на Сексті,— каже Бекаделлі,— він причинив насильство іншому, ти ж сама собі; він вчинив з тобою у спосіб подружжя, ти поставилась до себе як до ворога; він приклав до тебе не залізо, а своє тіло, ти устромила незвичний для жінки меч і до того ж не в нього, а в себе; він не причинив ніякої шкоди твоєму тілу, а ти його загубила. Навіщо ж ти, люта, жорстока, за таку нікчемну провину накладаєш таку важку кару?» А провина здається Бекаделлі зовсім незначною. «Невже ти схвалюєш за чесність свою служницю, якщо вона, несучи воду і отримавши поштовх від прохожого, розіб'є посудину, а потім кинеться в криницю, звідки взяла воду, щоб ти і твоя сім'я не звинуватили її за пролиту воду і розбиту посудину? Якщо ти хочеш правильно міркувати, то не

більший ущерб від того, що ображена твоя соромливість» [27, 29, *412—414*].

Якщо Ціцерон коротко схвалює чесний вчинок Лукреції, Августін, здійснюючи порівняння римської поганської чесності з чеснотою християнською, лаконічно вказують на суть справи, Лоренцо Валла (Бекаделлі) вдається до софістичних, зневажливих порівнянь, глузує з наївності Лукреції, відкриваючи перед нею ситуацію розпусти і запрошуючи її відповідати розпустою на розпусту. Разом з тим самоцінність насолоди особистості піднято високо як ніколи, індивідуалізм (титанізм) поведінки гостро підкреслено. Якщо для Ціцерона головне в цій події полягало в її етично-суспільному резонансі, то для Валли-Бекаделлі головний смисл цієї події полягав у центрації на мотивах особистості, а сам вчинок прирівнювався до розлиття води з посудини. Звична справа, поширена в суспільстві, а тому воно визначає цей вчинок зради чоловікові як вчинок гідний індивідуальності.

Тарквіній і Лукреція — вагання між совістю і волею палкою

Августін не визнавав ніяких доброчинностей, крім християнських, кваліфікував доброчинності поганців як «приховані пороки». Коли проти цього твердження виставили особу і вчинок Лукреції, він визнав її моральність як високу для свого часу, але таку, що поступається ранньохристиянській моральності. Відродження повернуло подвигу Лукреції минулу славу і живописці зображали її поряд з вітхозавітною Сусаною, а поети захоплювались нею більше, ніж всіма біблейськими, християнськими героїнями. Т. Т. Зелінський, який дав одне з найкращих висвітлень порівняльно-історичного становлення цього образу, не підкреслив рішуче того факту, що поруч з Лукрецією став однопорядковим героєм і Секст Тарквіній. Найповніше ренесансне розкриття цих образів у художньому творі було здійснено В. Шекспіром, який і в самій назві свого твору вмістив ім'я античного героя-злочинця. Зелінський відчуває подих нової психології та відразу вказує на велич трагізму самого Секста Тарквінія, який для античності був лише негативним персонажем численних римських історій.

Коли невинність Лукреції було переможено, Тарквіній не відчув себе задоволеним. Він виграв те, що бажав би знову втратити. Цю думку з твору Шекспіра Зелінський ставить в один ряд з найглибшими думками. Овідій відпускає свого злочинного героя, супроводжуючи його пророцтвом про втрату царства. У Шекспіра зовнішній карі передує моральне самоосудження звинуваченого. «Треба щоб п'яна пристрасть вивергла те, що її наситило, перед тим як побачити власну відкинутість» [117, 5, *355*]. Шекспір концентрує головну увагу на мотиваційній роздвоєності героїв. Ті згадки про Лукрецію, які у Овідія бентежать, соромлять молодого Тарквінія, у Шекспіра перенесені на хвилини боротьби пристрасті з розсудком, які безпосередньо передують злочину. За Овідієм, усі сумніви Тарквінія зводяться до думки про можливу невдачу, немає і натяку про змістовну боротьбу мотивів.

Мотивація Тарквінія спочатку виступає у формі заздрощів і покоїться на справедливості сильних. «Перлина для царів і раптом — у Коллатіна». Перші відносини Тарквінія і Лукреції в дусі фрази — «демон, якого полонила свята». Це вже ренесансна ідея титанізму, для якого не існує іншої індивідуальності. Головне — це вільний, без будь-яких обмежень вияв своєї особистості у вчинках, вияв неприборкуваної пристрасті. Шекспір поступово розкриватиме єдність демонізму і святості в розгортанні драматизму подій.

Пред ним (Тарквінієм.— *В. Р.*) негаснущая цель...
И если смерть грозит за дивный клад,
Пусть смерть идёт, но нет пути назад [117, 5, *359*].
И сладострастный царь встает с постели.
Наброшен плащ. И страх и похоть в нем
В бореньи; одно толкает к цели,
Грозит другое гибелью кругом.
Но честный страх стал похоти рабом
И уступает страсти гнусным чарам,
Сражен желанья гибельным ударом [117, 5, *359*].

Лише так спрямований мотив може підняти людину до дії. Чим ближче до цілі, тим яскравіше розгортається «боротьба мотивів».

Что я найду, осуществив желанья? —
Мечту, вздох, пену радости пустой.
За побрякушку вечность в воздаянье,
За миг дни зла: для ягоды одной
Кто сгубит виноградник золотой!
И есть ли нищий за прикосновенье
К венцу царя готовый на мученье? [117, 5, *360*]
Меж совестью и волею горящей
Безумец в колебаньи устает.
Страшней всего отказ. Но все равно,
Сильней рассудка воля.

Вагання стримують дію. У міркуванні тривалому вона занепадає.

Прочь, глупый страх! Долой все рассужденья!
Почтенье, разум, ждите седины.
Где глаз мой, там и сердце без боренья,
Печаль и поза мудрости нужны.
Их гонят прочь лучи моей весны,
Желанье — вождь; красавица — награда,
И для нее погибнуть сердце радо [117, 5, *360*]

В цих словах — *ренесансна боротьба мотивів* і разом з тим ця боротьба закінчується *титанічним* відкиданням цієї «безплідної» боротьби мотивів і переходить в дію. Ось на цю подвійну природу, особливість ренесансного вчинку не було звернено належної уваги. Титанізм Тарквінія в тому, що «перешкоди» не мають змоги його зупинити. І це єдине твердження того, що зовнішня дія буде розвиватися чітко і невмолимо. Тарквіній, ідучи до спальні, весь час вагається, але йде, страждає від сумнівів, плекає несвідомо і відкидає їх. Мотиваційна роздвоєність супроводжує всі етапи його вчинку («злодіяння») аж до його завершення; перед нами справжня мотиваційна поема! Природно, що мотивація не зникає і після звершення вчинку, набуває ще більшої загостреності.

Шекспір відкидає епічну підготовку до вчинку, яку подають Лівій та Овідій, показує Тарквінія безпосередньо в момент внутрішнього протиборства. Все, що передувало вчинку, виступає лише в уяві як пригадування, що поглиблює мотиваційну боротьбу, яка й припиняється титанічним рішенням. Для такої великої боротьби мотивів потрібне і титанічне рішення здійснити вчинок, і тоді ця боротьба зовнішньо завершується в конкретному, але продовжується в перманентному вчинку, який ототожнюється з життєвим шляхом людини.

Уж совесть пыл желания гасила,—
Твоя краса все снова оживила [117, 5, *363*].

Тепер вже в спальні Лукреції Тарквіній розповідає про свою боротьбу мотивів в знак виправдання, що він невільний так вчинити. Це не просто риторичне повторення! Саме виправдання тепер стає новим спалахом боротьби мотивів!

Предвижу я все беды покушенья:
С шипами роза пышная цветет.
Повсюду жало охраняет мед.
Все доводы дало мне размышленье,
Но воля им не внемлет и влечет.
У воли есть для красоты лишь зренье,
Закон и долг — ничто для вожделенья.
Я в глубине души моей измерил
Всю бездну зла, позора и стыда.
Но где страстей бушующих узда?
Бессилен тот, кто страсти сердце вверил.
Возмездье мне — презренье и вражда.
Но как мое стремленье ни позорно,
Я выполнить решил его упорно [117, 5, *363*].

Мольба Лукреції — тільки масло у вогонь сумнівів і хтивості Тарквінія. Умовляння Лукреції, досить довгі, не викликають співчуття, тому що боротьба мотивів у Тарквінія вже передрішена, хоч він і бореться з собою. Дія відбувається всупереч «боротьби мотивів», хоч і на її основі. І в цьому дійсна антропологічна роздвоєність героїв. Завершення зовнішнього вчинку — лише початок нового трагедійного відношення на грунті внутрішнього покарання.

Пленённый победитель! Для него
Жестокой раной стало торжество,
Не облегчит ничто её на свете...
...Он уполз, раскаяньем придавлен [117, 5, *365*]

Після звершення вчинку боротьба мотивів починається з новою силою. Вчинкова дія для героїв Шекспіра — зовнішня опора «розірваної свідомості». Для Тарквінія і для Лукреції таку свідомість треба вгамувати. Лукреція, залишившись одна, проголошує досить довгий монолог, який був негативно оцінений літературною критикою. Насправді це монолог, який був психологічним механізмом зрівноваження почуття і ситуативних перетворень. Яким би він не був тривалим, він не зможе адекватно вичерпати змісту того, що відбулось. Тому в «ночі жаху» Лукреція філософствує біз кінця. І в цьому психологічне виправдання безмірності монологу. Гостра емоція викликає численні образи. Лукреції відкривається філософія життя, подібна до філософії життя іншого героя Шекспіра — Тімона Афінського. Жінка усвідомлює, що ніякий раціоналізм не зможе вгамувати біль безчестя.

Спасти себя могла б я без укора,
Проливши кровь, больную от позора...
Умру, но честь воскреснет с этих пор,
А стану жить, себя бесславьем сгложешь —
Дала ли ты насилию отпор?..
Погибло все, что представляло цену,
Меня теперь могила не страшит [117, 5, *368*].

У цих ламентаціях суть «жалібного мотиву» Лукреції. Ніч здавалась дуже довгою, тому що нескінченний за змістом був цей мотив.

«Жалібний мотив» Лукреції — це пафос шекспірівського твору. Два мотиви зіштовхуються в ньому — мотив титанічної злочинної пристрасті (Тарквіній) і жалібний мотив (Лукреція). Жінка собі докоряє, що не вчинила справжнього опору насильству. П.-П. Рубенс посилив цей мотив, коли показав Тарквінія зі схованим мечем. Подія виникла на лінії взаємодії двох протиборствуючих ситуацій. Зустрівши сильний опір, Тарквіній міг би вбити Лукрецію, але це не було б темою ренесансної поеми. Гріх мав місце з його і її вини. Він і вона порушили римські звичаї і отримали помсту: з боку народу — Тарквіній, з боку своєї совісті — Лукреція.

День палить чоло Лукреції саме тому, що вона несвідомо відчуває *власну вину*. З цієї причини і всі ламентації Лукреції, тому вона картає і себе і світ. Тому вона і страчує себе. Типова інтерпретація для Відродження. Античність робить головний акцент на тому, що самовбивство є засобом для спонукання помсти Тарквінію — вигнання царського роду з Риму тощо. Дві душі було у Лукреції, і в цьому провідний мотив поеми Шекспіра.

Восставший день сквозь щель бросает взгляды,
Как бы за ней рыдающей следит.
«О, око всех очей!» — она твердит:
— Зачем проник в окно мое? Не надо
Мое чело так жечь! Пускай блестит
Твое сиянье спящим. Что за дело
Дню до того, что ночь свершить посмела!
[117, 5, *369*].

Історики і поети античності не бачать суперечливості мотивації, адже вони не допускають роздвоєності Лукреції. Вона і Тарквіній — це дві протилежності. З одного боку — зло, з другого — добро. В цьому смисл конфліктної ситуації. Психологія Відродження показує інший, новий зміст: суперечність ситуації обох героїв поеми. Звідси і безконечна роздвоєність і Тарквінія і Лукреції до гріхопадіння і після нього. Насильство Тарквінія лише сприяло усуненню перешкод для пристрасті Лукреції, воно звільняє від мук її свідомість. Жінка намагається відвести від себе сором і т. ін.

Жизнь для нее позор и поношенье,
А в смерти есть как будто искупленье [117, 5, *369*].

Ідея помсти Тарквінію з боку чоловіка і батька лише епілог. Головне в тому, що Лукреція не може знести загостреної роздвоєності після гріхопадіння. Помста Тарквінію, до якої закликає Лукреція, це помста і у відношенні до самої себе. Картання Тарквінія має лише ту підставу, що він спровокував Лукрецію до падіння. Це й становить зміст «скорботного мотиву», який піднявся над античною доброчинністю. Моральна чистота Лукреції була перешкодою до її падіння. Саме це прагнув виразити Шекспір, і в цьому ренесансна велич поета. Лукреція вдається до раціоналізації, що й викривае підсвідому причетність її до «зла».

Весь слабый пол сильнейшим угнетен.
Виновен воск... Виновен только тем он,
Что силою на нем оттиснут демон [117, 5, *370*].
Пусть в упрек
Не ставят слабой женщине порок.
Мужчины обольщеньями и властью
Приводят их к позору и несчастью [117, 5, *370*].

Лукреції здається, що навіть гонець, якого вона посилає за своїм чоловіком, дивиться на неї з докором і ніяковіє від цього.

Значний психологічний, а не тільки художній смисл має сцена розгляду Лукрецією живописної панорами з зображенням Троянської війни. Жінку вражає образ Гекуби, яка страждає,— «обличчя, земних скорбот вінець» [117, 5, *372*]. Прямо перед нею — в крові — бездиханний Пріам. На картині — загибель життя, начала прекрасного і доброго. Лукреція хоче оживити картину, щоб її прекрасні і морально чисті герої залишились жити. Вона хоче залити своїми слізьми жахливу пожежу, простромити ножем ворожі очі. Первісною виною руйнування, вбивств, пограбування виявилася хтивість Паріса.

Зачем единоличным наслажденьем
Быть общих бед виною суждено?.. [117, 5, *372*].
Когда б Приам презрел бы похоть сына —
Была бы Троя в славе — не руина [117, 5, *373*].

Поступово у висловлюваннях Лукреції дедалі більше постає мотив власної вини. В цьому перший задум Шекспіра в дії розглядування картини. Побачивши на картині клятвопорушника Синона, зображеного гарним, майже святим, Лукреція асоціативно згадала про Тарквінія, його вроду. Безпосередньо до нього звернені такі слова:

Нередко в красоте священной
Скрываются черты души презренной [117, 5, *373*].

Ця священна краса виявилась причетною вічній драмі. Лукреція визнає, що Тарквіній спалив її «Трою», як Синон, прийнятий Пріамом, спалив місто Трою. Лукреція нігтями рвала зображення Синона — зрадника, наче то був Тарквіній.

Розглядування цієї картини стало докором всьому людству і немовби змушує примиритись із злом, з підступною природою людини. За всі віки, що пройшли відтоді, людина не змінилась. Картина містить натяк на те, що відверто не висказано, що Лукреція лише передчуває існуючим на підсвідомому рівні: Паріс та Гелена у взаємній згоді втекли до Трої. Тут і викривається таємний ренесансний гріх поступливості Лукреції. Цим Шекспір знову вказує на смисл картини та поетичне завдання її. Лукреція неспроможна винести роздвоєність між повнотою чуттєвого буття і суворістю моралі, падає жертвою тяжкої боротьби мотивів. Таку боротьбу може витримати лише титан. Лукреція відправилась в титанічний шлях, але він виявився їй не під силу, вона не відчула невідповідності між силою своєї волі та вимогами честі. Секст Тарквіній тікає після гріха. Він грубий титан, він витримує боротьбу мотивів, але його карає об'єктивний хід подій, хоч внутрішньо він також страждає. Це справжній шекспірівський герой. Погрози з боку Тарквінія лише полегшують для Лукреції втрату своєї подружньої вірності.

Двоїстість, мотиваційна поступливість з боку Лукреції залишаються в її спробах розділити себе подумки на тіло і душу, показуючи цим, що суперечності між тілом і душею були досить сильними, проте залишилося щось в душі незайманим і вірним чоловікові. Вона шукає мотиваційного сховища від зла, вона хоче себе виправдати і цим трохи відкрити ідею свого нездійсненого титанізму. Вона хоче навчитись виправданню, відшукати сховище від зла.

Пусть кровь моя грязна от поруганья,
Моя душа безгрешна и светла,

Она подругой тела не была.
Не уступая гибельным соблазнам
Она чиста в своем жилище грязном [117, 5, *374*].

У творах античної літератури Лукреція не поділяє себе на душу і тіло, засуджує себе на смерть, адже вважає, що разом з тілом зганьблено і душу. Головне — помста викрадачу честі. Тому античні історики неодмінно показують, що ж було потім, як вплинув вчинок Лукреції на хід історії. Для Шекспіра цей інтерес другорядний, як і в інших своїх творах драматург, зрештою, вказує на те, що порок покарано, а глядач переживає катартичний ефект. У Лівія вчинок Лукреції перебуває в контексті історичної конфліктної ситуації, він слідкує за її перипетіями, своєрідно показує «роль особистості в історії».

Лукреція у Шекспіра називає себе слабким створінням і не хоче бути для слабких виправданням. Слабкість її — в неможливості витримати мотиваційну роздвоєність. Герої Відродження часто проповідували цнотливість і водночас тримали у себе наложниць. Образ двох струмків крові (критика визнала його як поетичну невдачу Шекспіра), що потекла із грудей Лукреції, каже про її роздвоєність.

Одна струя была
Красна, чиста, невинна и светла.
Другая же застыла мутной пеной,
Загрязнена Тарквиния изменой [117, 5, *375*].

Але ж це кров самої Лукреції.

...Капли крови нежной
Горят стыдом за грязь струи мятежной [117, 5, *375*].

Історики літератури зазначають, що романтичні поеми Байрона, які владно відобразились в літературах інших народів,— не що інше, як останні гілки посадженого Шекспіром дерева. Його «Корсар» і «Гяур» ведуть свій родовід саме від «Тарквінія і Лукреції» Вільяма Шекспіра.

Амур і фурії — символи мотиваційної роздвоєності

З численних живописних творів Відродження, присвячених аналізованій темі, досить буде навести полотно П.-П. Рубенса. Художник показує початок події, багатої наслідками, в якій Тарквіній в нічний час вривається до покоїв молодої жінки. Тримаючи меч, схований за спиною, Секст має намір здійснити грубе насильство. Дії цього героя визначаються силами, які з'являються у вигляді алегоричних образів на другому плані. Так бачить Рубенс той вчинок, який між смолоскипом спрямовуючого Амура і змієшиплячої Фурії насправді перебуває в розірваності між добром і злом. На перший погляд — це вчинок насильства, проте при порівнянні з іншими картинами за цим сюжетом стає очевидним, як високо піднімається картина Рубенса над відображенням простої жорстокості.

Своїм полотном Рубенс виражає саме мотиваційний рівень вчинку. Це особливо підкреслюють образи Амура і Фурії — уособлення двох сил, потягів у поведінці людини. Яка сила візьме верх, позитивна чи негативна? Неочікувана поява Секста в покоях Лукреції збентежила її, і вона переживає дійсне вагання. Це підкреслено Рубенсом саме тією деталлю композиції, що меч у Секста сховано від погляду, і смертельної загрози від Тарквінія чекати не слід навіть у випадку

опору. Картини митців, які головну увагу звертають на показ меча як зброї насильства, втрачають багатобічність свого мотиваційного колориту. Тарквіній Рубенса сховав свій меч, щоб збільшити вагання самої Лукреції, а цим дати підставу їй припинити опір.

На початку XIX ст. інтерес наукової психології, що почала свою упевнену ходу та охоплює наш час, перемістився на діяльнісний принцип. Мотивація з її важким переходом до дії позбавляється провідного значення і стає лише компонентом дії, породжується нею, або, за висловлюванням видатних психологів цього етапу в історії психології, суб'єктивність, в тому числі і мотивація, виступили тільки *інтеріоризованими* здатностями психіки, у порівнянні з якими вчинкова дія неодмінно кваліфікувалась як початок, причина.

Сила ляпасу і відступ «нового Тарквінія»

Відображення поведінки людини в художній літературі відбило на собі цю не тільки психологічну, а й загальнокультурну тенденцію. Її помітив О. Пушкін. Його повість-пародія «Граф Нулін», написана в 1825 році, докорінно змінює психологічні акценти. У цій зміні трапились і певні прикрощі: у запалі заперечення ренесансного акценту Пушкін дав негативну оцінку шекспірівській поемі. Дивно, що таку оцінку зберегли деякі шекспірознавці нашого часу. Вартий уваги і той факт, що у назві відповідного твору О. Пушкіна вже повністю усунуто ім'я Лукреції, або Наталі Павлівни, як вона називається у пародії Пушкіна.

О. Пушкін спершу мав намір дати назву цій повісті «Новий Тарквіній». У пізнішій нотатці стосовно історії виникнення задуму цього твору Пушкін повідомляє такі важливі для психології подробиці: «В кінці 1825 року перебував я в селі. Перечитуючи «Лукрецію», досить слабку поему Шекспіра, я подумав: а що, якби Лукреції прийшла в голову думка дати ляпас Тарквінію? Може бути, це охолодило б його заповзятість і він з соромом вимушений був відступити? Лукреція не зарізалась би, Публікола не сказився б, Брут не вигнав би царів, і світ і історія світу були б не тими. Отже, республікою, консулами, диктаторами, Катонами, Кесарем ми зобов'язані спокусливій події, схожій на ту, яка трапилась недавно в моєму сусідстві, в Новоржевському повіті. Думка пародіювати історію та Шекспіра постала переді мною. Я не міг ухилитися від подвійної спокуси і протягом двох ранків написав цю повість» [79, *753*]. У цьому творі Пушкіна художньо-протокольна мова, стислий стиль, який фіксує основні риси дії, а саме — вчинкової дії. Суб'єктивність, почуття, слова — в надрах дії.

Пан від'їжджає на полювання, його дружина залишається вдома, але господарством не цікавиться, читає сентиментальний роман.

Но скоро как-то развлеклась
Перед окном возникшей дракой
Козла с дворовою собакой [79, *544*].

Повз садибу проїжджала коляска, на косогорі вона перекинулась. Гість, шкутильгаючи, входить в дім Наталі Павлівни. Це граф Нулін. Він їде у Петрополь. Під час обіду світська розмова.

Граф, о Париже забывая,
Дивится, как она мила.
Хозяйки взор

То выражается приветно,
То вдруг потуплен безответно.
Полувлюбленный, нежный граф
Целует руку ей. И что же?
Куда кокетство не ведет?
Проказница — прости ей, боже! —
Тихонько графу руку жмет [79, *547*]
«Что если можно?.. вот забавно;
Однако ж это было б славно;
Я, кажется, хозяйке мил [79, *548*]
В надежде сладостных наград,
К Лукреции Тарквиний новый
Отправился на все готовый.
Он входит, медлит, отступает [79, *549*]

Боротьба мотивів перейшла в нерішучість дії.

И вдруг упал к ее ногам

— дія, що відповідає «прийняттю рішення» у сфері мотивації.

Наш герой
Ей сыплет чувства выписные.
Коснуться хочет одеяла,
Но тут опомнилась она,
И, гнева гордого полна,
А впрочем, может быть и страха,
Она Тарквинию с размаха
Дает пощечину, да, да!
Пощечину, да ведь какую! [79, *550*].

Загавкав шпіц, почулися кроки Параші. Граф Нулін, проклинаючи і нічліг, і красуню,

В постыдный обратился бег [79, *550*]

Вранці — зустріч за чаєм. Піднесений настрій, все начебто починається знову. Повертається чоловік, запрошує Нуліна разом пообідати. У прикрості, відмовившись, граф їде. Молода жінка і своєму чоловікові і всім сусідам негайно розповіла про подвиг графа. Разом з нею найбільше сміявся не чоловік —

Смеялся Лидин, их сосед,
Помещик двадцати трех лет.
Теперь мы можем справедливо
Сказать, что в наши времена
Супругу верная жена,
Друзья мои, совсем не диво [79, *552*].

Про те, що в повісті-пародії «Граф Нулін» принципово перенесено наголос на дійовий бік вчинку, свідчить незначність самої ситуації повісті, а також відсутність збагачуючої себе мотивації, найбільше — в боротьбі мотивів. На відміну від античної Лукреції Наталя Павлівна відкидає інтелектуальну роботу, перестає читати сентиментальний роман і забавляється сутичкою козла з дворовим собакою. Почуття нової Лукреції, її «сентиментальність» — данина моді або наслідок того, що ніякої іншої книжки не було у неї під рукою. На глибину почуттів вона не претендує. Ситуативні зв'язки для неї — лише певна відрада від скуки. Інколи вона звертається до свого

сусіда — «поміщика Лідіна, двадцяти трьох років», який скрашує цю скуку. Наталя Павлівна розважує себе кокетством. Намагання нового Тарквінія вона зненацька для самої себе, без будь-яких вагань зупинила енергійним ляпасом по обличчю зухвалого гостя. Пушкін пояснює такий «жест» спочатку «гордим гнівом», а потім коректує це припущення, вказуючи на «страх» перед розкриттям наслідків кокетства. Цей страх і призвів до ляпаса. Граф Нулін виявився для неї надлишком тривожної ситуації, яку вона колись, може, й переживала, вступаючи у фліртові зв'язки з сусідом — поміщиком. У цьому випадку будь-які мотиваційні тривоги, перманентна боротьба мотивів виключаються. Поняття і переживання на зразок староримської родинної честі були для молодої жінки абсолютно невідомі. Порушення такої честі було змістом нового поняття честі. Свою жіночу гідність вона бачила в шлюбній зраді. Над графом Нуліним сміялась вона не з чоловіком, а з юним коханцем.

Про той факт, що тарквінієву спробу намагався вчинити її випадковий гість, вона відразу ж розповіла усім сусідам і, звісно, в першу чергу своєму чоловікові, щоб він і надалі міг спокійно вирушати з дому на полювання.

Духовний рівень графа Нуліна не вищий за рівень Наталі Павлівни. Граф стає рабом випадковостей ситуації, в результаті чого опиняється віч-на-віч з гарненькою жінкою. Він вважає що гріх не скористатися з ситуативної нагоди. Йому ще й здалось що сама господиня робила якісь натяки, відкриваючи йому шлях до «подвигу». Ситуація на його боці. Вона провокує його до дії. Своєї волі для створення потрібної ситуації він не докладав. Отримавши ляпаса, він, після повторних сподівань на успіхи, зникає з дому Наталі Павлівни так же зненацька, як і потрапляє до нього.

Від характеру Нуліна інших вчинків чекати не слід. Його особистість — це випадкова суміш якихось галантних манер, політичної, літературної моди тощо. Його бесіда з Наталею Павлівною — це переказ великосвітських пліток, зокрема про рівень талії і т. ін. Граф Нулін виступає спочатку як жертва різних мод, а потім і як жертва витівок Наталі Павлівни, для якої потиск руки графу Нуліну не далі відстоїть за своїм психологічним змістом від доброго ляпаса, якого вона дала своєму гостеві.

Сутички між графом Нуліним і Наталею Павлівною — це набір ситуативно-сюжетних випадковостей, неочікуваностей. Мотиви їхніх дій вже запрограмовані в самих діях, випливають з них, а самі дії стають породженням безхарактерності героїв. Тут немає і натяку на ренесансне титанічне переслідування цілі. Загальна розбещеність сучасного Пушкіну суспільства має свої «розбещені норми» і певні розуміння честі, порушення якої змивались у поєдинку кров'ю. Це мало додавало до змісту честі. Крайні заходи лише свідчили про те, що з честю не все гаразд. Антична Лукреція відчула необхідність саморозплати за втрату шлюбної честі, середньовічна жінка типу Лукреції не губить себе за злочини тіла, виходячи з його дуалістичної протилежності до душі. Ренесансна Лукреція не витримує «боротьби мотивів» між чеснотою і прагненням до повноти чуттєвого людського життя. У галантний вік, що переходить у вік користолюбства, егоїзму, замкнутості тощо залишається збіднена дія, на грунті якої виникають мотиваційні ускладнення. Вони, як і сама ситуація, стають тепер компонентом дії як вихідної позиції тлумачення всього того, що відбувається з людським вчинком. Такою стає реальність гетевського гасла — «спочатку було діло».

Прагматизм дії, що скував людську суб'єктивність у психології XIX та XX ст., мусив поступитися новим тлумаченням вчинку, тлумаченням його розвитку в його власних межах, так що саме *людське життя стає єдиним вчинком,* що має свою лінію розвитку. Ця лінія становить «життєвий шлях особистості», який сповнює структуру вчинку особливим змістом. Тлумачення психологічної події «Тарквіній — Лукреція» сповнюватиметься на такій повній психологічній основі і новим небаченим досі змістом. Це мусить визначати психологію наступного етапу її розвитку.

Вчинок Лукреції та виникнення громадянських мотивів у римського народу

На початку XX ст. свій особливий внесок у тлумачення цієї теми здійснив Іван Франко. 12—16 жовтня 1915 року на основі переважно твору Діонісія Галікарнаського (кн. IV, розд. 64—84) та Кассія Діона (уривок 28) він написав твір під назвою «Тарквіній і Лукреція». Франко вказує, що аналогічне оповідання Тіта Лівія (кн. I, розд. 57—60) майже у всіх важливих подробицях відмінне від оповідань згаданих істориків грецького походження, які між собою також не згодні; він полишив без уваги, а вибирав «простіші» та «природніші» мотиви, лишаючи на боці штучніші та неприродніші. Згадуючи, що цю тему обробив також Шекспір, Франко повідомив, що твору англійського поета він ще не читав. Це потребує пояснення. Інше зауваження І. Франка надихало автора даного посібника на створення цього коротенького нарису, який має вписуватись у попередні міркування щодо смислу головних етапів-акцентів всесвітньої історії психології. Післямову до свого твору «Тарквіній і Лукреція» І. Франко завершує такими словами: «Старинні історики та шекспірова поема — принадна тема для порівняльної історично-літературної студії» [108, *7, 102*]. Це повністю стосується і студії порівняльної історико-психологічної.

І. Франко у своєму викладі історії про Тарквінія і Лукрецію показує зав'язку, як її подано в працях античних істориків. Головний мотив «злочину» Секста Франко визначає як заздрість, «злочин» має «остудити зависті розпал» [108, *7, 90*]. У цій справі немає ніякого *мотиваційного вагання.* Ситуація утворюється найпростішим чином. Головна увага Франка зосереджується на описі здійснення вчинку, на *доборі засобів* цього здійснення. Ціль виникла ніби відразу і позбавила Секста спокою. «Не довго дожидається догідної хвилини» [108, 7, *90*], він відразу переходить до дії, щоб «знеславити» дружину Коллатіна і цим задовольнити, остудити свою заздрість. Знеславити Лукрецію — головна ціль вчинку Тарквінія. Він не думає — залишиться вона жива, чи помре.

Як не приховує спочатку Тарквіній свої дійсні почуття, *наміри* у розмові з Лукрецією, вона відразу здогадується, «що їй грозить щось страшне», коли неочікуваний гість хоче усунути її молодого «прислужника», заступити його «втроє». З боку Тарквінія розмова дуже швидко переходить до відвертої пропозиції, а щоб відразу припинити всі вагання жінки, він використовує як засіб досягнення мети погрозу. Лукреція намагається відкинути як непорозуміння з її боку дедалі прозоріші натяки Тарквінія, аж поки той повністю не виказує себе. Коли Тарквіній каже, що він бажає лягти в її ліжко, Лукреція, не зважаючи на велику збентеженість, не втрачає зовні спокою і велить слузі постелити там, де забажалося Тарквінію. Тоді він переходить до прямої вимоги і в такій беззастережній формі, у таких відвертих словах, з погрозою знеславити її, що й Лукреція, відкидаючи

тепер вдаване нерозуміння його домагань, кидає йому у вічі фразу з непристойними словами, що мусять бути мірою ганебності самого вчинку Тарквінія. Вона заявляє спокійно, мужньо, з чітким усвідомленням ситуації та її наслідків (післядія вчинку), що в будь-якому разі, не зважаючи на насильство, не піддасться волі нахабної людини, що ця людина віднині буде спати неспокійно, що вона на увесь свій рід накличе нещастя. Після цих слів вона заявляє про те, що Тарквіній тепер може робити з нею, «що хоче».

Чітка розсудливість Лукреції, передбачення, пророкування нею лиха, що впаде на дім (рід) Тарквініїв за збезчещення її Секстом — лише зав'язка до подій, які набудуть всенародного відгомону. І Лукреція діє, раз і назавжди визначивши свою долю. Ця доля приведе до логічного завершення — історичного драматизму події — остаточного *покарання* «королівської сім'ї», вигнання її з Риму. Вчинок Лукреції стає уособленням всього того, що викликало протест проти злочинів царської сім'ї і що́ слід зробити з самою цією сім'єю. Вчинок, вчинкова дія, доля Лукреції стають *засобом* до мотиваційного зрушення не тільки у Юнія Брута, а й у всього римського народу, що приведе до повалення царської влади. Таке *мотиваційне зрушення на основі вчинкової дії* Лукреції — центральна ланка психологічного міркування І. Франка. Вчинкова дія має реальну післядію. І ця післядія поступово набирає головного значення у всьому переказі цієї стародавньоримської історії. Франко і відшукує «простіші», «природніші мотиви» історичних подій.

Дві оцінки дає Лукреція трагічній події, вказуючи на своє зганьблене життя, яке більше не варте існування. Вона вказує також і на те, що має постати на основі її самовбивства.

Піддалась я йому — всім вам ясно, чому;
Що за те мене жде, я спокійно прийму.
Але ви, ви мужі, і вітці, і брати,
Вам не мус же весь вік рабське іго тягти.
Я за всіх вас прийму мученицький вінець,
Ви всі мужньо зробіть своєму лиху кінець! [108, *7, 93*].

Її остання дія — самовбивство — стала для народу завершальною подією у формуванні вирішального антимонархічного настрою. Зустрівши Коллатіна, Юній Брут каже про формування чогось великого і святого, що поступово усвідомлюється:

Як зустрівся я з тобою,
То в очах щось замигтіло,
Щось мов крикнуть закортіло,
Що призначені судьбою
Ми оба на славне діло...
...Чую, в мні душа росте.
Ох, як довго ждав я того
Часу лютого й страшного,
Коли мов само з нічого
Щось велике та святе
Під руками в нас росте! [108, *7, 95*].

Франко підкреслює *громадянський пафос* смерті Лукреції, а не просто смерть від неслави, яку заподіяв їй Секст Тарквіній. Післядія вчинку Лукреції стає головною подією всього твору Франка. Жінка

вмирає, щоб викликати помсту за всіх скривджених царем, а не за себе тільки. Її крайня акція — самовбивство — стає повністю мотивованою. Лоренцо Валла бере вчинок Лукреції просто як ізольований індивідуальний акт і тому його осуджує і навіть дивується, що за таку нікчемну «провину» людина заподіяла собі смерть.

Трагічний епізод з Лукрецією виступає у Франка лише прологом. Справжня драма оповідання переноситься на форум, вулиці Рима та інших міст. Вчинок Лукреції породжує мотивацію нових вчинків у масштабі всієї країни. Тому він стає надбанням громадянської історії. Промова Юнія Брута біля тіла загиблої Лукреції завершується відомими словами.

А ось вам почин мій. Отсе прегарне тіло,
Що з п'ятном сорому жить з нами не схотіло,
Хай нам жертовником святим та свідком буде,
Що сором ще й у нас не вигас, що й ми люде!
[108, *7*, *97*].

Після клятви римлян про помсту тіло Лукреції, гідне честі, було винесено на велику площу.

«Лукреція! Лукреція» —
Слово те всім з уст летіло
[108, *7*, *99*].

Форум приймає рішення,

Що король Тарквіній в Римі
Вже відсуджений від власти
І з родиною своєю
Має з Рима геть пропасти;
Житимуть римляни далі
По предківському закону,
Лиш для зміни скасували
Королівську корону
[108, *7*, *99*].

І. Франко передає подробиці вигнання королівської родини, замирення з Ардеєю, що стало початком перемог прихильників республіки, вже не згадуючи ім'я Лукреції. Але читач переконаний, що в цих перемогах її смерть була необхідною подією. Вчинок вже виходить за власні психологічні межі, в якому його тримала типово ренесансна культура. Франкова інтерпретація — не просте повернення до ідей античних істориків, де честь і свобода людини, честь і свобода роду були врятовані самовбивством Лукреції; так велів неписаний закон. Це не ренесансна загибель від безсилля винести мотиваційну роздвоєність, що залишається в рамках індивідуалізму, а титанізм виражається в негативній можливості зречення життя. Франко підносить несвідомий неписаний пафос античної римської честі, доблесті і геройства до рівня чіткої усвідомлюваності вчинку-подвигу. Таке усвідомлення було б неможливе без мотиваційної амбівалентності, яка досягла апогею в ренесансні часи. Пародія Пушкіна стосується занепаду вчинкової дії в мізерності ситуативних відносин, в нікчемності і миттєвості мотиваційних коливань, де вчинок вже передрішений ситуативною експозицією та фабульним епілогом. Смішна, до буденно-

ВЧИНКОВИЙ ПРИНЦИП В ІСТОРІЇ ПСИХОЛОГІЇ

Ситуативне визначення вчинку Приєднання людини до світу як опори буття			Мотиваційне визначення вчинку Індивідуальна самодостатність людини перед світом			Дійове визначення вчинку Освоєння людиною світу		
Ситуація значень	Ситуація конфлікту	Ситуація колізії	Мотивація як така	Боротьба мотивів	Прийняття рішення (мета)	Ціль дії	Засіб дії	Спосіб (образ) дії
Міфологічна психологія	Філософська психологія					Наукова психологія		
Первісне суспільство	Стародавній світ	Середні віки	Відродження		Новий час	Психологія XIX–XX століття		
анімізм	психологізм (виділення душі)	субстантивізм ⟷ критицизм				адаптація	творчість	особистість
		антропологізм ⟷ екзистенціалізм				діалектичний матеріалізм проти позитивізму		

фаталізм	магія	табу та орґіастична поведінка розкутість	психологія вчинку-ритуалу	психологія страждання та звільнення від нього	психологія відношення: мікрокосмос–макрокосмос	феноменологічна психологія	психіка як образ буття	категоріальна сума схоластичної психології	психологія титанізму	фаустівська психологія (діалектика добра і зла)	гуманістична психологія	психологія самоздійснення через перманентну роздвоєність	психологія донкіхотства (суперечність реальності та ідеальності мотиву)	шекспірівська психологія вибору	емотивістична психологія — — — монадологічна — — —	інтелектуалістична психологія просвітництва	волюнтаристична психологія	еволюційна психологія	психологія свідомості	психологія народів	суб'єктивістська психологія творчості	емпірична психологія творчості	психологія творчої індивідуальності	принцип цільності психічних проявів	принцип антагонізму шарів психічного	психологія життєвого шляху особистості
			Конфуцій Лаоцзи Упанішади Будда Демокріт Платон Арістотель Ціцерон Плотін			Августін Григорій Нисський Немезій Емеський Абеляр Фома Аквінський Данте			Ібн-Сіна Аверроес Піко делла Мірандола Лоренцо Валла Беме Еразм Роттердамський Гокленіус Микола Кузанський				Рабле Сервантес Шекспір Бекон		Декарт Спіноза Локк Берклі Лейбніц Гельвецій Дідро Руссо Радіщев Сковорода Кант Гегель Фейєрбах		Спенсер Дарвін Сєченов Рібо Вундт Джемс Бергсон			Потебня Веселовський Овсянико-Куликовський			Штерн Гольдштейн Оллпорт Фрейд Юнг Фромм Бехтерєв Павлов Виготський Рубінштейн

сті смішна історія не змогла мати громадянського відгомону. Вона буде тільки негативним запереченням вчинку ренесансного титанізму. Його позитивним запереченням став переказ цієї події, здійснений І. Франком.

Історія інтерпретації старовинного вчинку «Тарквіній — Лукреція» уможливлює читачеві «Історії психології» відчути головний напрямок психологічних пошуків на основних етапах становлення людської культури. Ця історія інтерпретації дає можливість прогнозувати розвиток дисципліни психології, вказуючи на те, що в наш час може бути саме «духом цього часу».

III. ЗАГАЛЬНИЙ ПОДІЛ ІСТОРІЇ ПСИХОЛОГІЇ

Виходячи з трьох основних компонентів вчинку як логічного осередку, всю історію психології можна поділити на три періоди, які послідовно визначаються ситуативною, мотиваційною та дійовою формою вчинку.

1. Ситуативне визначення вчинку. Стародавній світ і середні віки

Ситуативна форма вчинку починається з того, що надається певне значення подіям у природі і таким, що відбуваються в самій людині. Встановлення значення є вихід за межі чуттєвості, наявно даного, спроба проникнення в суть речей. Найпершою суттю, яка криється за чуттєвим, виявляється те, що приводить до змін у світі, людині. Ця суть не схожа на зовнішність самого предмета, але вона береться як його визначальна сила. Предметний світ, включаючи живу і неживу природу, роздвоюється на тіло і душу. Оскільки вся природа перебуває у стані безперервних перетворень, видозмін, душа визнається такою, що існує у всіх природних тілах і явищах. Світогляд, що виник на такій основі, було названо а н і м і з м о м (Г. Шталь).

Ситуація значень: психологія в міфологічний період

Значення, яке виходить за межі тілесної природи даного предмета і поширює свій вплив на інші явища, пов'язує усі тіла одне з одним, а події уявляються на цій основі такими, що перманентно випливають одна з одної. Ідея про загальну зв'язаність подій у світі на основі анімізму приводить до *фаталістичного* погляду на світ — результат абсолютизації ідеї значень. Уявлення про безпосередню та опосередковану зчепленість подій формує переконання в тому, що зміна в якому-небудь одному місці всесвіту впливає на зміну усіх інших подій в ньому. Людина

відчуває себе у своїй поведінці повністю пов'язаною з усіма явищами всесвіту, повністю залежною від них і тому усвідомлює свою безпорадність. Її вчинки тлумачаться як заздалегідь визначені на багато поколінь вперед. На основі усвідомлення всезагальності зв'язку між подіями, що трапляються у всесвіті, кожна з них може свідчити про характер іншої, вказувати на неї, попереджати наближення тих або інших подій. Виникає інституція оракула, який за допомогою певних людей може давати вказівки про характер наступних подій. Знання про долю дає можливість людині підготуватись до її прийняття.

Силам фатуму людина починає протиставляти свою силу розуму і спритність, стає хитромудрою і на цій основі долає передвизначення долі, досягаючи власних цілей. Використовуючи знання про всезагальну зчепленість подій у світі, людина за допомогою одного предмета впливає на інший, змінює його за власним бажанням. Фаталістична зчепленість подій і предметів переходить у вільну гру залежностей між ними, що не піднімається вище часово-просторових відношень. Виникає спроба спрямовувати за своїм бажанням хід об'єктивних подій. Таке ставлення до світу людина усвідомлює як своє *магічне* всесилля. Вона здійснює певні магічні ритуали, отримує бажаний результат.

Людина вірить, що на основі фатуму або магічних дій відбуваються певні процеси перетворення предметного світу. Воно найбільше стосується його видимих форм. Вони вільно переходять одна в одну, безпосередньо пов'язуючись між собою. Будь-який предмет може бути перетворений в будь-який інший. Виникають уявлення про *метаморфози* предметного світу, які передують уявленню про єдність природних форм. Ідея всезагального зв'язку між різними формами предметного світу приводить до вчення про єдність живого і неживого.

Зміна зовнішніх предметних форм у метаморфозах не зачіпає внутрішню суть предмета; вона залишається незмінною і лише знаходить собі нове втілення. Незмінною у метаморфозах залишається душа. Вона переходить з одного тіла в інше, близьке за ходом метаморфози. Такий перехід було названо *метемпсихозом.* Душа уявляється як сутність, що має незалежне від тіла існування, може вільно входити в нього і залишати його. Виникає питання про залежність між тілом і душею. Розкриття цієї залежності виявляється у розшуку тілесного субстрату душі.

Спочатку душа як сутність тіла мислиться у формі тіла, так що можна говорити про їхню портретну схожість. Душа

тільки становить більш легке і, навіть, невидиме тіло. Оскільки при втраті якоїсь тілесної частини людина залишається живою, вона мислить як субстрат душі окрему, але найважливішу частину тіла. Все, що є в людському тілі, всі його тверді, м'які частини, а також рідини — серце, печінка, кров, слина, волосся, нігті,— так чи інакше визнавались як субстрат душі у різних народів. При втраті такої частини тіла душа мала його покидати. Дихання вважалось нетілесним субстратом, і в слов'янських мовах воно етимологічно пов'язувалося з душею. У диханні втрачено будь-яку схожість душі з формою людського тіла. В такій «дематеріалізації» душі завершується підготовка до розуміння душі як ідеальної сутності.

Анімізм виступає центральним поняттям міфологічної психології. Його попередньою формою виявляється фетишизм, а завершенням — повна дематеріалізація душі як втрата нею будь-якої схожості з тілом. Фетишизм є таким ставленням людини до речей, коли вона з подивом зупиняється перед незвичною річчю, предметом з дивовижними обрисами, який викликає передчуття, що за такою зовнішністю криється щось важливе — загрозливе або сприятливе для життєдіяльності людини. У фетиші найперше відбувається вихід за межі натуральної предметності, тобто роздвоєння предмета на фізичні риси і приховану сутність. Людина випробує фетиш, водночас боїться його і може його навіть карати за те, що він не задовольняє певні бажання. Незвичайність фетиша переноситься на всю природу, адже, зрештою, всі речі можуть постати в залежності від конфігурації і динаміки середовища у незвичних рисах, викликаючи подив-страх. Фетиш сприймається насамперед емоційно, у зв'язку з чим формується уявлення про його неабиякі можливості.

Уявлення про душу в міфологічний період визначає майже повністю поведінку людини. Звичаї, ритуали, пов'язані з народженням, досягненням зрілості, смертю — ініціації, одруження, надання ім'я, поховання, спілкування з мертвими, мають у своїй основі певне уявлення про душу. Чітке, суворе дотримання ритуалів, звичок, звичаїв та інших суспільних форм поведінки зберігатиме благополуччя і саме життя даної людської спільності.

Людина як індивід у міфологічний період свого становлення ототожнюється зі своїм суспільним буттям. Але форми поведінки, що виражаються у невідступному дотримуванні норм суспільного буття, роздвоюються і виділяють з автоматизованих дій ритуалу, звичаїв їхнє певне значення. Не тільки предмети роздвоюються на фізичну якість і приховану за нею сут-

ність. Ритуали, звичаї також мають своє таємниче значення, яке вводить людину в широке коло відношень з усім відомим для неї світом. Магія лежить в основі ритуалу, традиції. Цих форм поведінки, які забезпечують існування спільності, дотримуються дуже суворо. Ритуал включається в загальний хід світових подій, тому він має певну силу сприяти людині в її прагненнях до виклику бажаних природних явищ. Ритуал є також базовою дією для виробництва певних уявлень про природу світових взаємозалежностей. Разом з тим він сам є однією з ланок у загальному ланцюгу подій. Міфологічні уявлення мусять мати речового носія — дію-ритуал. З ритуалу виникає уявлення, яке протиставляється ритуалу, але згодом, коли це уявлення починає згасати, ритуал продовжує існувати навіть тоді, коли йому вже не відповідає ніякий суб'єктивний образ, ніяка віра.

Сприймаючи окремі предмети та надаючи їм фетишистського значення, надаючи певного значення суспільно значимим ритуалам, сама людина включається в складне мереживо значень вузького і широкого змісту разом із своїми суб'єктивними компонентами. Вони опредмечені, і людина поводиться з ними, як з річчю. Все життя відбувається на рівні певних ситуативних відношень.

Ситуація характеризується сукупністю значень. Вони ще не поляризовані, не розмежовані за своїм суттєвим змістом. Серед них немає головних і другорядних. Найнікчемніша, але дивовижна річ може мати таке ж значення, як і велична подія природи. В ситуації значень у відношенні значимості вирівняно всі її компоненти. Навіть предмет і його значення ще не протиставлені антагоністично; предмет має значення саме тому, що він має своєрідність, яка виявляється його значенням. Жива й мертва людина суттєво не протиставлені. Життя не знає смерті, тому що саме життя ще має змертвілі форми власного вияву.

У процесі свого розвитку міфологічна психологія породжує грунтовні протиставлення, які переводять ситуацію значень у ситуацію конфліктну. Зокрема, тотемізм нівелює істотну різницю між твариною і людиною, водночас він породжує протиставлення між людьми на основі їхніх зв'язків з тим або іншим тотемом. Люди, розмежовані за такою ознакою, не можуть вступати між собою у кровно-споріднені зв'язки. Закони табу вносять поведінкові принципи в розмежування між людьми. Але табу, хоч і має суворі форми кари за недотримання його, само себе заперечує тим, що доводить людину до поведінкового абсурду: вона повинна враховувати таку

численну кількість табу, що заборони вчиняти те або інше становлять основний смисл її життя. В особливих випадках, коли мова йде про особу, що перебуває у владі, табу роблять життя цієї особи нестерпним. Абсолютизація табу, з свого боку, нівелює згадані протиставлення між людьми; міфологічна психологія поступається тим формам відображення світу і людської психіки, в яких виникають і набувають максималістичного значення нові форми протиставлень.

Ситуація конфліктних відношень: психологія в стародавньому світі

Одне з найранішніх і найпростіших протиставлень у розумінні психічного життя пов'язується з особливою увагою до мертвої людини з метою пізнати форми зв'язку між буттям і небуттям. Про померлих, про їхне потойбічне життя виявляють особливе піклування, хоч грунтовного протиставлення між живим і померлим ще немає. Життя продовжується в його інобутті, у зв'язку з чим слід подбати про збереження самого тіла людини. Такі пошуки опори для самозбереження є своєрідним актом людського існування. Вирішується перший конфлікт між життям і смертю. Останню прагнуть тлумачити як продовження земного життя. Люди, за віруванням стародавніх єгиптян, після смерті відправляються в поля блаженних — Іалу. Для цього саме тіло має бути збереженим, і це є виявом піклування про посмертний зв'язок душі і тіла.

Перше глобальне ситуативне протиставлення має своїм предметом живе і мертве. Оплакування мертвих перетворюється на своєрідний ритуал і має своїм предметом саме посейбічні конфлікти, в яких страждала людина, перебуваючи на землі. Оплакування є ритуалом очищення від земних страждань. Піклування про долю померлого, його муміфікаційне збереження є найпростішою формою поєднання предків і нащадків, більш конкретно — двох форм буття однієї і тієї ж людини. Суспільне життя підкорено такій ідеї поєднання, і значні зусилля народу спрямовані на її реалізацію. Так завершується розмежування і протиставлення двох планів буття.

Будовою пірамід, дорогою і дешевою муміфікацією людина виражає хиткість свого психічного існування. Проти тілесної смерті обираються засоби тілесного роду, відшукуються тверді, «вічні» матеріали, що мають тілесну непорушність. Зв'язок між живим і мертвим здійснюється у межах однієї людини, яка розпадається на два існування: тілесними засобами намагаються поєднати ці існування — досягти його вічності. Фараони витрачали кошти на таке піклування про поєднання двох стадій буття, так що посейбічне життя присвячували життю потойбічному.

На грунті споконвічних звичаїв зароджується ідея відношення поколінь. Мертві і живі корелюють тепер не в межах однієї і тієї ж людини, а як відношення предків і нащадків. Минулі покоління є основою, базою для життя поколінь теперішніх. Розвиток їхніх стосунків передусім в «поважанні предків» у розгалуженій мережі *церемоній* належить Стародавньому Китаю.

Людина живе в *ритуалі* і цим вона підтверджує зв'язок з минулим поколінням, яке теж дотримувалось цього ритуалу і вносило в нього непомітні диференціальні зміни. Замість матеріально неосяжних велетнів-пірамід як опори в бутті народна китайська психологія, а на її основі і форми «філософської свідомості» обирають більш надійний матеріал, який має практично «незмінну» вічну природу — народне буття.

Здійснення ритуалу — не просто несвідома дія, а цілеспрямована, усвідомлена в її значенні, так що тут можна говорити про ритуал-вчинок, а принципово — про появу окремої ідеї вчинку. Єдиний ритуал-вчинок має тенденцію розпадатися на ритуал і вчинок, так що вчинок є протиставленням ритуалу, його запереченням. Ця суперечність містить в собі консерватизм ритуалу і прогресивність вчинку. Недотримування і непідтримування ритуалу визначається як злочин-вчинок.

Ритуал освячується не тільки руховою традицією, а й ученням про д а о і д е. Ритуал є дією, згідною з дао (приблизно відповідає старогрецькому λογος) і його виявом в окремій людині — дао-де (індивідуалізацією). Ритуал і вчинок об'єктивно протиставляються, як дао і де. Все, що робить людина, мусить підкорятись дао, відповідати йому. Кожний вчинок в його конкретному вираженні мислиться як такий, що має відповідати всезагальному логосу. Але між вчинком і логосом, між ритуалом і вчинком наступає протиставлення, досить грунтовне — в стародавньокитайській психології. Від нього походять інші протилежності — такі як природжене і набуте, реальність та ілюзорність у сприйманні світу і ін.

Ідея ритуалу-вчинку, розпадаючись на вчення про церемонію-традицію і вчення про вчинок як такий, знаходить нову єдність у звичаї, який є дійсним синтезом, вищим утворенням на базі церемонії і вчинку. Ритуал — ригідний, вчинок заперечує ритуал і характеризується довільністю. Звичай є індивідуалізована дія, що відповідає ритуалу, але переживається як вчинок. Так завершується психологічна спіраль стародавньокитайської ідеології. Вчинок кваліфікується як випадіння з ритуалу. Скоректований в бік ритуалу, вчинок стає звичаєм, вищою формою екзистенції психічного. Він є динамічною опорою

психіки, сповненої емоційного змісту. Це і родинний піетет і сам акт поважання предків як сповнена почуттями дія, висока форма зв'язку з суспільним буттям народу. Конфуціанство, даосизм, вчення Сюнь-Цзи представляють типові стародавньокитайські психологічні вчення.

Матеріал традицій і звичаїв не може бути безсмертним: зникають окремі люди, народи, навіть ті, що зробили вагомий внесок в скарбницю світової культури. Проблема вічної непорушної опори продовжує бути проблемою для людського існування. Традиції та звичаї, які забезпечують благо спільності, становлять разом з тим основу трагедійних переживань для людини, її перманентного страждання. Позитивні почуття скороминучі та їх і небагато в людському житті. Кліматичні, характерологічні і, насамперед, соціальні передумови життя населення Індії та сусідніх з нею народів привели до виникнення нової вчинкової установки на забезпечення безпосереднього контакту з абсолютною опорою буття. Слід позбутися соціальності як основи перманентного страждання, слід віднайти серцевину буття і примкнути до неї в стані *нірвани.* Для здійснення цього людина мусить звільнитися від поневолюючого впливу своєї психіки на основі знання її. Другою умовою такого звільнення є абстрагування від чуттєво-предметної багатоманітності великого світу, щоб відшукати в ньому непорушну основу буття. Звільнення людини і звільнення світу від емпіричної «засміченості» — головна умова знаходження надійної опори.

Неабиякий інтерес до теорії психічного світу людини має важливу практичну основу. Досить розгалужені психологічні знання спрямовані на те, щоб позбутися суб'єктивних бар'єрів і без перешкод злитися з верховною сутністю. Зовнішній і внутрішній світ людини самі по собі знецінюються. «Майя» — уявлення про всесвітню ілюзію, призводить до знецінення зовнішнього світу. «Авідья» (незнання, внутрішня помилка) — до знецінення внутрішнього світу людини. Так відкривається можливість злиття людської сутності з сутністю Верховною.

Вчення про *карму* повертає індійську психологію в бік позитивного ставлення до посейбічних вчинків. Характер їх здійснення впливає на долю людини у світі потойбічному. Але і вчення про карму свою остаточну мету бачить в ірреальній сфері буття.

Індійська психологія зрештою всі явища психічного життя людини поділяє на дві сфери — істинну і хибну. Вона не поставила питання, що́ в нашому відображенні світу належить

самій людині, є похідним від способу її відображення світу, а що́ належить самому зовнішньому світу. Це питання стало чи не найголовнішим в старогрецькій психології в античну епоху. Вирішення його дає можливість вперше поставити питання про визначальний предмет психології — природу душі, яка тепер досліджується не як протиставлена світу окрема сутність, а як сутність, що зв'язана з реальним світом.

При всій можливій ідейній спільності індійської та античної психології вони суттєво відрізняються одна від одної. Психічний світ людини в період античності визначається через світ зовнішньої природи, а остання — через світ психічний. Необхідність розкриття суттєвого зв'язку обох світів пов'язується з необхідністю їхнього чіткого розмежування, констатації їхніх своєрідностей. При цьому здійснюється взаємна екстраполяція закономірностей, відкритих у зовнішньому і внутрішньому світі. Вони відповідно називаються великий і малий світ, або макрокосмос і мікрокосмос. Слово *космос* означає і світ, і красу, і гармонію. Естетичне начало у розкритті зв'язку двох світів відігравало одну з перших ролей або́ ж було вихідним, первісним тлумаченням.

Натурфілософський зв'язок великого і малого світу показує їхню єдність як модифікацію певного природного начала (вода, вогонь, повітря, земля і т. п.) або їхню суміш, або модифікацію начала більш ідеалізованого (апейрон, атом і т. п.). Душа як внутрішнє має ту ж природу, що й світ зовнішній, вона складається з тих же елементів, але вони тонші, невидимі.

Починаючи з стародавніх атомістів, категорично ставиться питання про образ світу взагалі, що має подвійне визначення: з боку людини і з боку впливів зовнішньої природи. Реально існують тільки атоми і порожнина, а чуттєве багатство світу є породженням людських психічних здатностей. Душа, за Демокрітом, породжує вторинні якості; душа, за Арістотелем, є формою, яка організовує матеріальну основу світу. Душа поступово емансипується від матеріального світу і в найдосконалішому вияві зливається з імматеріальною вищою істотою. В атомістичній психології та психології Платона номінально або по суті виступають поняття мікро- і макрокосмосу, адже ці напрями античної думки чітко розмежовують суть і явище, видиме і невидиме. «Печерні в'язні» Платона замкнені в межах малого космосу і не підозрюють про наявність великого істинного світу. У Демокріта людина по суті виявляється «в'язнем» своєї власної природи, перебуває феноменаль-

но в межах вторинних якостей і лише як мислитель добирається до первісної суті — атомів і порожнини.

Поведінкове рішення конфліктної ситуації принципово визначається атагоністичною природою рабовласницького суспільства. У спробах чіткого розмежування психічної природи людини і зовнішньої природи в період високої класики виникає питання не тільки про природний зв'язок двох світів, а й про їхнє спільне походження. Ця ідея розвивається послідовно в ученнях стоїцизму, скептицизму і неоплатонізму. Особливості цих вчень полягають в тому, як вони вирішують конфліктний характер ситуації, в яку входить конфліктна протиставленість психічних здатностей одна одній. Тут виступають вчення про стійкість людини перед конфліктною ситуацією і скепсис як основа атараксії, еманація та екстаз як засіб приєднання, злиття окремої душі з Верховною сутністю — єдиним. Основоположним гаслом психології Стародавнього світу крім надпису в храмі Аполлона в Дельфах — «Пізнай самого себе», є відомий вираз римського природодослідника Плінія Старшого — «Незнання природи є велика невдячність». Перше гасло вказує на людські психічні здатності як на вихідний пункт пізнання природи, друге — закликає пізнати природу як вихідний пункт пізнання людиною самої себе. «Нічого через міру» і «Людина є мірою всіх речей» — гасла, що пов'язують принципово два предмети пізнання — великий світ природи і малий світ людини. Гармонія між людиною і природою, при цьому заперечується приниження і людини і природи,— ось засадничі форми античної науки взагалі і психології зокрема.

В античному світогляді було здійснено одне принципове і непримиренне протиставлення — богів і людей. Якщо під впливом тотемізму тваринне спочатку переважає в божому образі, то в розвиненому античному світоспогляданні бог в людському образі висувається на перше місце, а його тваринна ознака відходить як аксесуар на задній план. Бог в образі людини має одну рису, яка докорінно відрізняє його від людини,— безсмертя. Гефест так схожий на людину, що, здається, в нього немає ніяких божих атрибутів: шкутильгає, пітніє, заріс волоссям як справжній чолов'яга. Та його божа ознака — безсмертя — незмірно віддаляє його від найбільш досконалої фізично людини. Протиставлення божественного і людського в атрибуті безсмертя — єдино можливе протиставлення людини і бога, який має людські риси. Тут початок абсолютизованого протиставлення ситуативних компонентів, що приводить до переходу ситуації конфліктної в ситуацію колізійну, яка становить провідний зміст психології Середніх віків.

Колізійна ситуація: психологія в середні віки

Священне і світське в цей період стають вищим протиставленням. Абсолютизується теоретичне розходження між душею і тілом. Душа називається близькою до бога, тіло — несумісним з божою сутністю, хоч воно і підлягає воскресінню для відновлення «на тому світі» антропологічної єдності людини. Основним предметом психолого-теологічного дослідження виступають доброчинності — віра, надія, любов, звернені до верховної сутності. Ці психологічні феномени становлять суб'єктивну компенсацію реального вчинку. Конфліктна ситуація стає колізійною, тому що людина може розраховувати тільки на суб'єктивно компенсовані форми вчинку.

Приєднання до Верховної сутності відбувається через ідею боголюдини. Виникає християнське вчення про Трійцю, в якій поєднуються компоненти — невимовний отець, син, святий дух. Останній виражає ідею благості, чим перекидається місток до людського існування. Але всупереч неоплатонізму злиття людини з Верховною сутністю за християнським вченням не допускається; людина може сподіватись лише на спасіння. Доброчинності, пов'язані з аскетизмом, з бездіяльністю в предметному світі, приводять до колізійної ситуації саме тому, що людині залишається тільки сподіватись на милість верховної істоти. Непримиренність компонентів такої ситуації становить суть колізійності. Людина відчуває себе пасивною, переживаючи споконвічну гріховність. Ідея колізії передбачає незалежний від людини світопорядок, ситуацію. Остання визначається через *внутрішній досвід* (Аврелій Августін) як проекція людських пристрастей. Розходження між зовнішнім і внутрішнім досвідом та одночасний розвиток їхньої взаємозалежності є суттєвою рисою колізійної ситуації.

Колізія — результат усвідомлення незалежного від людини ходу подій і пристрасної включеності людини в ці події. Усвідомлення об'єктивної незалежності розвитку ситуації конфронтує з тим, що людина сама собою визначає цю ситуацію. Людина діє згідно зі своїм розумінням ходу подій, але ситуація переступає межі компетентності людини — основа, на якій виникає почуття безпорадності. Втіха в колізійній ситуації біблійного героя Іова полягає в тому, що сили провидіння зрештою поставлять все на своє місце.

На перших етапах розвитку колізійної ситуації (біблійні теми) співвідношення необхідності і свободи завершується торжеством необхідності, а людина дізнається про вирок необхідності за певними ознаками, що оточують людину — сяйво,

ореол тощо. Мисленням людина осягає характер об'єктивної необхідності та визнає її. У своєму почутті, стражданні людина виявляє активний опір необхідності. Мислення та почуття підготовлюють вольовий компонент колізії. В сукупності зазначених компонентів людської психіки відбувається переборення об'єктивно необхідного моменту ситуації, так що він стає відповідним внутрішньому досвіду людини. Така відповідність приводить до переживання свободи як можливості самовизначення. Це не тільки свобода волі, а свобода внутрішнього досвіду, його певна незалежність від об'єктивного ходу ситуації.

Констатація незалежності об'єктивного моменту колізійної ситуації переходить в констатацію незалежності суб'єктивного її моменту. Історичні форми розвитку колізійної ситуації мають таку послідовність: Іов — панує об'єктивний момент, Аврелій Августін — переважає внутрішній досвід як вихідний пункт психології. У Фоми Аквінського сполучаються ці дві лінії в становленні колізійної ситуації та з'являється ідея свободи як єдності внутрішнього і зовнішнього досвіду.

Загальний поділ середньовічної психології прямо залежить від характеру усвідомлення структури колізійної ситуації. Західна і східна патристика формулюють принцип тлумачення психічного буття людини як колізійне перебування у світі, як вирішення колізії у взаємодії основних компонентів психіки — інтелекту, почуття волі.

На грунті ситуативного фаталізму людина ще не виступає у своїх індивідуалізованих якостях, за які її найбільше цінують. Вона виявляється лише індивідом, живим предметом, який не має своєї волі. Це приводить психологію в її становленні до необхідності подолати принцип колізійної ситуації (а вона стає колізійною на грунті такого фаталізму) в процесі вироблення принципу індивідуалізованих форм психіки з передумовою — визнання свободи волі. Допущення існування індивідуалізованих форм психічного заперечує соціальний і природний фаталізм. Заперечення свободи волі свідчить, принаймні, про існування в цей період такої проблеми.

Інтелектуалісти (А. Великий, Ф. Аквінський) та волюнтаристи (Д. Скот, В. Оккам, І. Бурідан), по-різному вирішуючи проблему свободи волі, розуміють саму волю однобічно — як інтелектуальний або вольовий акт і не бачать того факту, що інтелект, емоції та воля — окремі аспекти розгляду психіки. З визнанням або запереченням «свободи волі» по-різному вирішується проблема походження гріха, зла, морального падіння людини, боговідступництва (Ансельм Кентерберійський,

Бернар Клервоський та ін.). Альберт Великий вчив про те, що основу моральної дії складають свобода волі і совість.

«Свобода волі» — проблема, що виникає на грунті колізійної ситуації. У важких колізіях життя, коли людина прагне наблизитись до Верховної сутності, щоб знайти опору існування, найбільш яскраво світиться в цей час злободенне питання про визначеність волі, щоб покласти на себе або на верховну істоту гріхи своєї особистості. Наявність антиномічних понять щодо проблеми «свободи волі» об'єктивно приводила до кваліфікації такого питання, як псевдопроблеми, яку не можна вирішити в її абстрактній постановці. «Свобода волі» мислилась як абстрактне заперечення фаталізму соціального і природного. У зв'язку з цим ідея «свободи волі» повисала в повітрі як чиста негативність, як заперечення зв'язку з реальними умовами людського існування. Будь-який звязок з дійсністю, визначеність через неї мислився як втрата саме такої свободи. Детермінація вчинку через фатальне зчеплення подій — соціальних або природних — з свого боку приводила до відкидання ідеї волі взагалі. Це дає підставу визнати існування типового паралогізму щодо «свободи волі» в Середні віки. Цей паралогізм вирішувався або інтелектуалістично або волюнтаристично, або ж визнавався нерозв'язним логічно («Буріданів осел»). Те або інше її вирішення мало доводити «славу божу», а зрештою визначення вчинків через Верховну сутність, божу благодать, насправді, феодальними відносинами.

Людина здійснює спробу йти назустріч вищій благодаті, розвиваючи, виховуючи в собі реальний зміст волі, поки що не в реальному зіткненні з об'єктивним світом, а у вчинках великого наміру, прагнення, зникнення в іншому — у верховній істоті. Змістом таких вчинків стає віра, надія і любов, які у А. Данте виступають навіть світоглядними принципами. Воля конкретизується у переживаннях віри, надії і любові. Але всі ці доброчинності, звернені до вищої істоти, зотлівають у самих собі, маючи компенсаторну редуковану самодостатність, яка не допускає «осквернення» реальним предметним світом. Ці доброчинності є водночас і характерними вчинками на базі колізійної ситуації, на грунті усвідомлення неможливості вирішити життєві колізійні проблеми з метою наближення до ідеалізованого існування, де таких колізійних проблем вже не існує. Віра, надія і любов, будучи одним кінцем тісно зв'язані «в собі» з реальним світом, «для себе» стають в антагонізм зі змістом цього реального світу і визначають прагнення людини до зв'язку з абстрактним ідеалізованим світом як з буттєвою опорою віри, надії і любові.

Відкидаючи абстрактне міркування про волю як здатність спрямовувати свої вчинки в певному наирямі, людина уявляє колізійну ситуацію у протиборстві двох антагоністичних сил — «злого духа» і «доброго ангела». Вона формує в собі певні суб'єктивні дії, вдається навіть до магічних дій, щоб відвернути від себе «злого духа» і привернути до себе «доброго ангела». Відчуження психічних здібностей, станів, якостей приводить людину до неможливості усвідомити себе як дійсного суб'єкта вчинку, що активно підкоряє собі ситуацію. Безпорадність у вирішенні цієї проблеми пояснюється тим, що людина продовжує перебувати на рівні ситуативних вчинкових відношень, не розуміє себе як джерела дій. Його мотиваційні та дійові аспекти мають неадекватний вияв. Тут ще немає «боротьби мотивів», а з'являється абстрактна свобода вибору, яка ще не є самовизначенням особистості, адже цей вибір не має реального зіткнення з реальним світом.

Від характеру розуміння психіки на грунті ситуативно-колізійних відношень залежить вирішення питання про відношення тіла і душі, їх смертності і безсмертя та ін. В колізійній ситуації переважає тенденція до визначення відношень між тілом і душею саме як колізійних, непримиренних, як таких сутностей, що не мають між собою точок зіткнення. А це загалом у панівній ідеології призводить до визнання безсмертя душі, яка не має тілесної природи, не розкладається, а тому і не гине разом з тілом. Наполягання на нерозрішимості ситуативної колізії приводить до визнання безсмертя душі. Ідея розв'язуваності, примирення, зняття колізії розкриває можливість зусиллям розкрити наукову єдність тіла і душі на основі відкриття їхніх спільних закономірностей.

Колізійна непримиренність ситуації стає відправним пунктом для виникнення поглибленої самосвідомості, її спеціального аналізу, зростання інтересу до внутрішнього світу людини як основи, на якій формується *мотивація людського вчинку*. Саме колізія, роздираючи людину суперечностями спрямованостей, примушує піднятись над цими суперечностями, оволодіти ними суттєво, підкорити їх об'єктивну суть власним намірам. Уже ідея «свободи волі» абстрактно заперечує колізійні непримиренності, але за ними має іти наповнення волі змістом людської суб'єктивності, її спрямованості. Воля, щоб позбутись своєї абстрактної свободи, мусить стати *опредмеченою* як змістом людських страждань, так і змістом об'єктивного світу. Зростаюча амплітуда інтересу до світу об'єктивного і до світу суб'єктивного формує, зрештою, мотиваційний аспект вчинку. Опредмечення людської волі вказує на мотива-

ційний процес. В той час як ситуацію можна визначити через проекцію людських пристрастей, тобто через людську суб'єктивність, мотивація визначається через свою опредміченість — світ об'єктів. Певна міра наповнення мотивації об'єктним змістом дає можливість здійснити перехід до реальної тілесної вчинкової дії як зіткнення людини у вчинку з предметним світом. Такі логічні межі «мотиваційного» періоду в історії психології.

Мотиваційне визначення вчинкового осередку психічного охоплює період від Ренесансу, через Реформацію і Просвітництво до виникнення наукової психології у другій чверті XIX ст. включно.

2. Мотиваційне визначення вчинку — від Ренесансу до Просвітництва

Гостре зіткнення компонентів колізії примушує людину шукати засобів її подолання не в примарній втечі від неї, зокрема не у вірі, надії, любові, а в спрямованості людини на реальне вирішення цієї колізії. Після тисячолітнього своєрідного зречення дійсності, «земних» пристрастей людина широко відкриває очі до предметного світу у всій його натуральності. Неосяжність об'єктивного предметного світу відкривається на основі географічних подорожей. Земна куля, Всесвіт в цілому виступають безмежними у просторі і часі. Спроби уявити таку безмежність викликають в душі людини піднесені почуття. Інтерес до географічних відкрить найтісніше пов'язується з інтересом до людської суб'єктивності, до її інтимної глибини. Людина здійснює подорож в об'єктивний і суб'єктивний світ. Дослідники епохи Відродження одностайно вказують на відкриття самої людини з її прагненнями стати метою для самої себе, відкрити свою інтимність.

Формування мотиву як такого

Об'єктивний аспект мотивації породжував би людську долю, був би єдино спрямованим соціальним фатумом, якби не коректувався і не пом'якшувався іншим змістовним компонентом мотивації — природничим, який сам по собі теж становить певний фатум, так що людина ніяк не може переступити межі своєї природи. На цей бік справи особливу увагу було звернено в арабській «природничій» психології.

Інтерес арабської психології до природничого аспекту психічного виявляється антропологізмом, в якому соціальне підпорядковане природному. В цій психології виступає найбільше

ідея становлення, природного розвитку психічного. Життєвий шлях людини в його натуральному вияві має особливу мету — досягти певної зрілості як необхідної умови розкриття верховної сутності та єднання з нею. Тут виявляється вперше ідея природного *ортобіозу,* в результаті якого досягається єднання з первосутністю. Природне виявляється діяльністю самозбереження та самозабезпечення в різні вікові періоди людини, так що тут з'являється прототип ідеї провідної діяльності, в якій формуються психологічні риси того або іншого віку. Становлення ідеї природного в арабській психології не вимагає соціального забезпечення, тому тут зустрічається «природна» робінзонада — одиноке життя людини на острові. Єднання з верховною сутністю є індивідуальним актом пізнання, яке тільки в результаті становлення може привести людину до бажаної мети. Ідея такого природного акту пізнання свідчить про появу прототипу генетичної епістемології. Єднання з верховною сутністю — процес, що передбачає становлення духовної досконалості людини.

Природне має в своїй основі спрямованість, мету — єднання з верховною сутністю. Душа людини, яка *розвивається,* стає вихідним пунктом пізнання світу. Основна мотивація суперечності у цій природничій психології в арабському ренесансі полягає в тому, що індивід виступає для себе метою, а люди, що зустрічаються на його шляху, беруться лише як предмети обставин; у випадку непридатності цих предметів їх ліквідують.

Почувши про зраду, герой арабських казок Шахріяр, вбиває жінок після шлюбної ночі, здобуваючи таким чином їхню вірність. Шахразада в тривалій боротьбі долає мізантропізм Шахріяра, викриває в героях своїх оповідань (Сіндбад та ін.) егоїзм, злісний індивідуалізм, що зростають в погоні за наживою та в тяжких обставинах саме як природні схильності людини.

Соціальний фаталізм і природний індивідуалізм завершуються злочинними діями. Навіть звичаї вимагають після смерті одного з подружжя смерті другого, проти чого повстає той же самий індивідуалізм Сіндбада, індивідуалізм, який сам себе заперечує. Шахразада формує, виховує людину в Шахріярі, заперечуючи в цілому індивідуалізм природничої психології. Основна мета подорожей Сіндбада, основа його поведінки — не спілкування з новими людьми, а здобуття скарбів, володіння ними, без чого він не бачить повноцінного життя. Шахразада усвідомлює вищий скарб людини в її внутрішньому світі, бореться за цей світ протягом 1001 ночі, нарешті створює його, долаючи ситуативний фаталізм.

У випадках соціального і природного фаталізму людина не може керувати своєю поведінкою. Її визначають непереможені сили, що відображають фатум об'єктивного моменту мотивації, в якій, зокрема, фатально виступає птах Рухх. Він уносить Сіндбада проти його бажання в страшні місця, де він змушений боротися за своє життя. Над соціальним та природничим матеріалом мотиваційних відношень людина мусить працювати, перетворювати його, виявляючи свою діяльнісну волю. Психологія в Київський період Стародавньої Русі на базі історичного пояснення подій і вчинків звертає особливу увагу на активність людини та особливості її діяльності в екстремальних ситуаціях, розкриваючи в них тісну взаємодію основних компонентів психічного. Зокрема, синтетичною рисою психологічних поглядів у Стародавній Русі Київського періоду є драматизм, що має тенденцію до втілення за естетичними законами, які відбивають бажане, ідеальне розгортання колізійної ситуації. Естетичні закони психологічного драматизму панують над законами природними. Останні виражено дуже слабко, відсуваються на задній план, поступаючись місцем також впливам ідеологічного рівня. Психологія патристики і Київської Русі мають єдину спрямованість, пов'язану з досягненням християнського ідеалу. Проте в психологію Київської Русі вноситься серйозна корекція з боку поганської та буденної свідомості. Тут зустрічається не потяг до абстрактного пов'язування людини з Верховною сутністю, а екстатичне піднесення, перетворення психіки через ряд вчинків драматичного змісту, часто колізійно-трагічного. Феодальна міжусобиця приводила до переходу колізії драматичної в колізію трагічну, сповнену безвихідності. Драматизм і трагізм колізії як способи і форми її завершення пояснюються переважним пануванням об'єктивної лінії в ситуації, у зв'язку з чим виявляється певна безпорадність людини.

Закони становлення психології колізійної ситуації в літературних творах періоду Київської Русі відбивають більше соціологічний аспект цієї ситуації, ніж індивідуальний, так що людина безпорадна перед силою соціальної стихії, а ця стихія виявляється для людини соціальним фатумом. Люди діють під тяжким соціальним примусом. Трагічною колізією охоплені не тільки герої пасивно-страждені, а й ті, які створюють цю страждениість. Соціальному фатуму протистоять лише паліативні вчинки — перманентна помста, що викликає злорадство, але заперечує зло злом (княгиня Ольга), *втеча* князя Ігоря з полону після розгрому руської раті, піднесення до рангу святих Бориса і Гліба після їх убивства, осліплення

Василька Теребовльського і безвихідний *відчай* героя, далі— покаяння, чернецтво і т. п. Всі болі в трагедійних ситуаціях переборюються вірою, хоч у «повчаннях» від людини вимагають повноти активності (Володимир Мономах).

Мотивація все більше стає вихідним пунктом, історичним акцентом людської поведінки та головним предметом психології. З'являється *індивідуалізм* у відповідній історичній формі *титанізму*. Відкриття *інтимності* переживань, потреба в їх дослідженні, безпосередня недоступність їх спричиняє виникнення мистецтва розпізнавати внутрішнє через зовнішнє, появу фізіогноміки. Інтимний бік релігійної віри починає цікавити не менше, а може й більше, ніж дотримування визначених правил обрядності. Реформація стає суттєвим компонентом Відродження, хоч бере своє джерело в первісному християнстві. Грубе втручання до цього інтимного боку віри пов'язується з виникненням інквізиції.

З'являється термін п с и х о л о г і я (Р. Гокленіус, 1590, О. Касман). Наука, що значиться під цим словом, починає набирати статуту самостійної дисципліни, хоч її ще подекуди підпорядковують завданням філософського пізнання та релігійної віри.

Індивідуалізм і титанізм як феномени Ренесансу свідчать про круте повернення людини в розшуках опори свого буття до самої себе. Суб'єктивність як вихідний пункт світогляду, суб'єктивність як принцип поведінки і рушійних сил вчинку протиставляється оточуючому світу. Суб'єктивність, щоб стати опорою самої себе, мусить бути максимально звеличена. На цій основі виникає взаємна непримиренність звеличених індивідуальностей — титанів, які прагнуть до повновладдя, усунення або знищення суперників. Людина стає самодержавною у своєму світі (Н. Маккіавелі), відправним пунктом різних форм свідомості.

Триває дослідження старовинних проблем психології в дусі неоплатонізму, зокрема, в школі у Флоренції, починається плідна розробка проблеми мікрокосмосу і макрокосмосу (М. Кузанський, Дж. Бруно, Я. Беме та ін.). Але у розкритті залежностей між цими категоріями і відповідними їм все більше проблема мікрокосмосу повертається в бік суб'єктивізму, «я» як вихідного пункту, а в ідеях дуалістів вона розпадається зовсім. Ідея мікрокосмосу показує людину в тісній єдності її тілесної і душевної природи. Є аналогічна структура і у світі великому. З метою відшуку в ньому опори тепер, коли суб'єктивність стає відправним пунктом, ці два світи за своїм значенням для людини міняються місцями. Реставрація ідеї

і проблеми відношення — «мікросвіт — макросвіт» є лиш частиною загальної реставрації платонізму і неоплатонізму за часів Ренесансу, щось схоже на те, як у Середні віки майже протягом тисячі років у різних формах здійснювалися спроби оновлення і навіть простого переказу арістотелевої психології (ідея душі як форми тіла).

По суті ренесансного тлумачення людини в дусі індивідуалістичного титанізму ідея відношення мікросвіту і макросвіту в психології поступово відсувається на задній план у зв'язку з пануванням метафізичного способу мислення (Ф. Енгельс). Виділення специфічних рис людської психології, а разом з тим початок дослідження людиною оточуючого світу, виявлення об'єктивних закономірностей природи, насамперед на основі прогресу механіки, показує принципову розбіжність між двома підходами — в тлумаченні природи людини і природи Всесвіту. Становлення в період Ренесансу «титанічної» психології та механістичного способу мислення утруднює аналогії між великим і малим світом за структурними і навіть матеріальними (речовинними) ознаками. Диференціація і конституювання значної кількості самостійних наук про людину та природу в корені руйнує античну ідею відношення макро- і мікросвіту. Але в чистій філософії вона, як Ренесанс античності, продовжується нерідко в яскравих формах (зокрема, у представників Флорентійської Академії). Уявлення про зовнішній світ розширюється не тільки кількісно, а й якісно. Зовнішній світ теж тлумачиться в рисах «титанізму» (безмірності, моці), разом з тим він стає все більш просякнутим інтимністю, так що до нього звертаються як до живої істоти. Ці особливості ренесансного світогляду були грунтом для поновлення різних модифікацій ідеї відношення мікросвіту і макросвіту.

Боротьба мотивів на грунті титанізму як вираз суперечності між реалістичністю та ідеалістичністю світовідображення

Мотив, який пройшов певний шлях свого становлення і завершився історично визначеними формами моральності, відразу ж показує свою роздвоєність, суперечність. Ці його риси породжуються двома моментами сформованого мотиву — його реальністю та ідеальністю. Певне взаємовідношення між цими моментами визначає характер «боротьби мотивів». *Реалістичне* і певною мірою цинічне *заперечення абстрактного мотиву* як такого, що не може привести до грунтовно визначеної дії, а остання здійснюється, лише деградуючи до нижчих — інстинктивна, імпульсивна і т. д.— форм мотиву як такого, знайшло найвиразніший вияв у романі-памфлеті Ф. Рабле «Гар-

гантюа і Пантагрюель». Письменник показує реалізм мотивації, на грунті якої розгортається боротьба мотивів, яка не знаходить свого раціонального, розумного вирішення, а завершується лише у спосіб деградації, відступу до більш простих, саме натуральних форм мотивації, де згасає мотиваційна боротьба і людина може більш безпосередньо, без особливих вагань здійснити дію. Рабле показує безрезультатність цієї боротьби, особливо на рівні схоластизованої розсудливості. Остання стримує дію. Для того щоб вона здійснилась, розсудливу боротьбу мотивів слід відкинути. Рабле показує також вихід до ідеального моменту мотивації, коли зображає спосіб життя у мешканців Телемської обителі. У героїв Рабле боротьба мотивів завершується реалістичним спрямуванням вчинку, хоч вони і виношують плани його ідеального здійснення.

Внутрішня суперечливість моральної мотивації полягає в тому, що вона за ідеєю мусить бути всезагальною, спрямованою до всіх людей, а насправді виявляється дійсною лише в певних межах людського спілкування. Тому реальний вчинок, спрямований позитивно до однієї людини, виявляється негативним до іншої, і навіть в межах однієї людини він має таку амбівалентність. *Добро*чинність з самого початку спрямована до іншої людини, виявляється *зло*чинною. Людина в міру усвідомлення такого стану гостро переживає суперечливість своєї мотивації, боротьбу мотивів, яка має привести до прийняття певного рішення. Роздвоєння мотиву, його нескінченна суперечність «в собі» та характер і способи виходу з боротьби мотивів стали *психологічним лейтмотивом* славнозвісного роману Ф. Рабле. У цьому творі показано з енциклопедичною повнотою для різних типів людей нескінченний набір засобів, за допомогою яких можна позбутися страждання в боротьбі мотивів — від кільця Ганса Карвеля — великого ювеліра царя Мелкідського і прийняття рішення за допомогою гральних костей до поради Пантагрюеля — «йти наудачу, зав'язавши очі, схиливши голову й поцілувавши землю», до схилення перед житейською мудрістю, яка забезпечує добробут — будувати для розбитого і втікаючого ворога срібний міст і рівну дорогу, при бракові часу не розв'язувати якірні канати, а розрубувати їх, обирати те, що вимагає невідкладного рішення, тощо.

Як представник і один з найповніших виразників ренесансного часу Рабле відтворює через своїх героїв ідею зв'язку мікрокосмосу і макрокосмосу, розвиваючи структурні і функціональні аналогії між ними, а також аналогії між характе-

ром фізіологічної діяльності організму і людською поведінкою (вчинками). Про мікрокосмос згадує Гаргантюа, коли викладає для свого сина педагогічне кредо, а також Панург, коли він намагається на основі аналізу взаємозалежностей між органами людського тіла довести моральну допустимість брати гроші в борг. Цим вже показано, що відродження античного принципу психологічного пояснення на основі розкриття структурних, функціональних та інших аналогій між макросвітом і мікросвітом вже вичерпано і приводить до казуїстики у випадках, коли треба розглянути альтернативи і прийняти відповідальне рішення в обставинах, від яких залежить благополуччя і саме життя людини.

Заперечуючи ідею «космічних аналогій», Пантагрюель показує зв'язок боргу і брехні. Сором для людини — завжди і всюди позичати, замість того щоб трудитись і заробляти. Давати в борг слід лише у випадках, коли трудівникові бракує на життя його заробітку або ж коли він необачно і раптом втратив усе своє надбання. Пантагрюель відкидає «прекрасні графіди і діатипози», що виражають розсудливу форму мотивації, самопереконання, які взаємно знищують себе і не дають практичного продуктивного рішення. Це дає підставу Пантагрюелю вважати людські судження хиткими, згадати про те, що афінський ареопаг виніс постанову викликати в суд обох позивників аж через сто років і лише тоді поставити запитання, які не значаться в протоколі.

Герої Сервантеса у своїх вчинках скеровуються або ідеалізованою мотивацією, або суто раціоналістичною, уособлюючи ці сторони єдиної мотиваційної структури. Так зване донкіхотство є *наміром* здійснити ідеальне співжиття між людьми. Це досягається створенням вкрай ідеалізованих образів дійсності, за якими губиться і сама дійсність. Герої протилежного характеру ніби дотримуються реалістичних позицій бачення світу. Їхнє бачення не піднімається вище простого натуралізму, так що вони не осягають повноти людського існування.

Найбільш суперечлива мотивація у Санчо Панси: він водночас реаліст і ідеаліст. Дон-Кіхот відчуває реальність не так своєю свідомістю, як нескінченними побоями з боку реальних людей і навіть неживих предметів. Боротьба мотивів точиться і навколо визначення окремих предметів — побуту, зброї тощо, і навколо кваліфікації людських вчинків в особливих ситуаціях. Боротьба мотивів, як і у героїв Рабле, тут не завершується підняттям людини до нового вищого рівня усвідомлення свого буття, так що обидва боки мотивації — ідеальний та

натуралістичний (реалістичний)—виявляються *рівносильними*, і в цьому глибокі і величні страждання людини.

Дон-Кіхот здійснює спробу досягти моральності шляхом втілення всезагального ідеалу в кожному окремому вчинку і не бачить того, що вчинок і здійснює і не здійснює цей ідеал. Славнозвісний герой робить одчайдушні зусилля досягти справедливості, викорінити зло, яке й полягає саме в тому, що кожний вчинок зіштовхується з дійсним багатством світу і мусить увібрати в себе це багатство, рухатися з ним або себе повністю загубити. Дон-Кіхот тому й залишається віч-на-віч зі своїм абстрактним ідеалом справедливості, а від дійсності одержує конкретно-предметні тумаки аж до втрати свідомості, а разом з цим і забуття всезагального ідеалу. Створюється ілюзія, ніби уявлюваний світ і є дійсним світом. Але проти Дон-Кіхота виступають люди, які вважають дійсними лише предмети в їхньому одиничному чуттєвому існуванні, визначають їх саме так і прив'язуються до них. Тому Сервантес показав широку амплітуду коливання, перебігу від наміру людини здійснити всезагальний ідеал до вчинкових актів, де одиничний предмет вважається істинним саме в його одиничності і що виявляється таким же ефемерним і порожнім, своєрідно-фантастичним, загублюючим людську гідність відношенням до світу речей. Боротьба таких мотивів уособлюється в боротьбі між героями славнозвісного твору, так що читач рівною мірою відкидає альтернативні компоненти цієї боротьби.

Свою ідеологію Дон-Кіхот висловлює в найбільш завершеній формі у промові наставлення Санчо Панси перед тим, як останній мав вступити на посаду губернатора острова Баратарія. Велич промови Дон-Кіхота полягає в розрізненні всеблагості і доброчинності. Всеблагість є формою вчинку, в якому наявна спроба здійснити всезагальний ідеал, але шляхом самозречення від суттєвих потреб власного особистісного життя. Доброчинність як альтернатива всеблагості свідомо або підсвідомо очікує на винагороду для власної користі. Тому доброчинність є реалістичним підходом до спрямованості соціальної активності, а всеблагість залишається на рівні напруженої вимушеності. Зустрівши опір з боку конкретного вияву світових визначенностей, всеблагість замикається на якийсь час у самій собі, щоб потім знову вийти із самої себе та отримати завжди націлений на неї удар з боку подій, предметів, явищ, які чітко визначені у просторі, часі і в реальних стосунках до оточуючого світу.

Перебування на рівні мотивації всеблагості є повне захоплення нею свідомості, злиття мотиву і свідомості, так що поза

цією свідомістю людина не мислить іншого життя, тому що його зовсім не бачить. Санчо Панса виявляє два рівні свідомості-мотивацій — ідеалізовану та реалістичну, чим дійсно роздвоює свою особистість. Він засліплений так, що не може побачити реальної картини глузування з нього як з «губернатора» і навіть того, що його губернія зовсім не оточена з усіх боків морем і не є островом. Але Санчо Панса виявляє поруч з цим практичну мудрість і навіть хитрість, коли здійснює правосуддя: наочно доводить в результаті своєрідного експерименту, що кволий чолов'яга ніяк не міг згвалтувати жінку, що мала велику фізичну силу.

Герої В. Шекспіра перебувають у стані гостро драматизованого вибору, так що здається, ніби автор спеціально створює для них такі обставини. Герої Рабле відкидають розумово-схоластичні надбудови над мотивацією, прагнучи до її натуралістичних компонентів. Герої Сервантеса найбільш відкидають натуралістичні компоненти мотивації, марно прагнучи здійснити недосяжний, надто протиставлений дійсності ідеал. Герої Шекспіра мають в основі своєї мотивації два компоненти — ідеальний та реальний, в гострій боротьбі мотивів долають їх, так що прямо або опосередковано завершують життям або смертю цю боротьбу. Шекспір показує нерозривну саме натуральну єдність двох компонентів мотивації. Герої його комедій сповнені веселощів, залишаються жити, тому що визнають один з компонентів як єдино дійсний, не бачать його примарності, невідповідності справжній людській гідності. Герої його трагедій загрузають у безвиході прив'язаності до обох компонентів мотивації водночас і, знесилені цією боротьбою, гинуть. Лише герої «Бурі», подолавши страждання великої роздвоєності у боротьбі мотивів, піднімаються до її позитивної розв'язки, але при цьому визнають світове буття в цілому примарним — ілюзією, сном, тощо.

Загальною рисою вчинкового рівня боротьби мотивів є недостатність ідеалізованого та вузьконатуралістичного компонентів самої мотивації. У трьох аналізованих випадках мова йде саме про *боротьбу мотивів,* спрямованих один проти одного, але для даної епохи ще не усвідомлено той факт, що це лише сторони одного мотиву і боротьба точиться всередині його як відображення дійсної суперечності буття. Завершуючи свої п'єси, Шекспір намагається карати зло; це більше стає вимогою драматургічного катарсису як літературної форми, а не вимогою внутрішньої діалектики розвитку самого мотиву.

Для світу шекспірівських героїв властива більш-менш повна усвідомленість власної мотиваційної суперечності, хоч по-

декуди вони під впливом надприродних чар перебувають у невіданні щодо свого ілюзорного бачення світу. Це стосується найбільше ліричних комедій. Але трагедії показують повну силу мотиваційної роздвоєності, так що герой не може більше перебувати під тягарем амбівалентності і сам заподіює собі смерть або ж інші люди позбавляють його життя. Лише зачарована або божевільна людина може перебувати в певній ілюзії реальності щодо своїх фантастичних уявлень відносно подій в навколишньому світі або таких, що трапляються з нею самою. Злиття мотивації та ілюзорної свідомості дає можливість переносити життєві труднощі. Інколи в ліричних комедіях така ілюзорність для людини виявляється карою за заподіяне зло, так що інші герої втішаються з невідповідності між ілюзорним образом і реальним предметом, подією.

Людина у Шекспіра часто вирішує на інтуїтивному рівні певну мотиваційну роздвоєність і думає, що вже все вирішено, але безконечний зміст подій породжує нові факти, що спричиняють перманентну боротьбу мотивів. Десь в якомусь пункті життя ця перманентність стає нестерпною, і герой вмирає.

Якщо Дон-Кіхот повністю поглинений ілюзорними уявленнями про світ і діє відповідно до них, то Просперо — герой драми «Буря» — володіє всіма засобами як створення у людей цих ілюзій, так і засобами їх припинення. Хоч він в цілому визнає світ лише як примарний, як образ сновидіння, але у своїх вчинках він отримує можливість здійснити нездійсненне, а саме — всеблагість як прощення злодіяння з тієї причини, що людина може подолати в собі пристрасну жадобу злочинності. Віра в можливість такої мотиваційної метаморфози, володіння психологічними засобами її здійснення (Просперо зрештою виходить беззбройний до своїх ворогів і спостерігає їхнє мотиваційне переродження) заперечує потребу у створенні мотиваційних ілюзій.

Зникають герої-образи, що втілюють ці ілюзії. Просперо тепер володіє такими засобами вчинкового впливу на людей, що здійснює в межах мотиваційного визначення «боротьби мотивів» справжню єдність всезагального ідеалу та конкретних поведінкових актів. Інші герої не виносять боротьби мотивів саме тому, що приліплюються до ідеалізованого моменту мотивації поряд з усвідомленням дійсних відношень і, сповнені прокляття до міцності і незнищуваності зла, все ж борються проти нього і гинуть саме тому, що не визнають його необхідності або іманентності людській природі (Коріолан, Тімон Афінський).

Мотивація спочатку поглинається формальною можливістю повертатися до подій одним або другим боком у зв'язку з тим, що жоден з них не має і не може мати переваги. Альтернативи зрівноважують себе з причини непередбачуваності подій у віддаленому майбутньому. Доцільно тому брати найближчу практично вагому мету і згідно з нею вирішувати амбівалентний стан. Прагнення до абсолютної передбачуваності подій у виборі приводить до втрати людиною можливості діяти доцільно. Ф. Рабле назвав свою книгу як таку, що «сповнена пантагрюелізму». «Пантагрюелізм» означає психологічно саме те, що пов'язується з практичною вирішеністю *боротьби мотивів* і є запереченням узгодженості цієї боротьби з надто віддаленою метою — ідеалізованим людським існуванням.

Можливість передбачення віддалених подій як суттєвий грунт для вирішення боротьби мотивів набирає форму впертості у досягненні мети на основі раз і назавжди прийнятого рішення по здійсненню ідеальної мотивації, що визначається такою, яка не може мати ніяких альтернатив. Але альтернативним стає об'єктивний хід подій і впертість предметного світу, який за своїм змістом виходить далеко за межі ідеалізованого про нього уявлення. Альтернативи уособлюються в окремих героях, але рівновага між ними залишається, зокрема у визначенні об'єктивних якостей світу. Надто ідеалізовані та грубо реалістичні уявлення вступають у боротьбу між собою, але подолати одне одного не можуть, адже вони перебувають на різних площинах людського досвіду. Залишається невідомим, що ж має більшу істинність — «таз для гоління» чи «шолом знаменитого лицаря Мамбріна» — уявлення, що відносяться од одного і того ж об'єктивного предмета. Така *боротьба мотивів* завершується виснаженням від наполегливості у досягненні ідеальної мети і переходом до прозаїцизму, або вузького практицизму життя.

У творі Рабле виступає простий комізм, у творі Сервантеса — трагікомізм, у творах Шекспіра — трагічність титанізму. Проти шекспірівських героїв-титанів виступає титанічне середовище. Титан не визнає цього середовища як такого, що має свою власну природу, і керується лише своїми інтересами і пристрастями, і зрештою хоче підкорити це середовище своїй волі. Але «воля» середовища має свою титанічну силу і незалежні від титану закони розвитку і закони протидії наполегливому титанізму. Лише титани (це і Пантагрюель, і Дон-Кіхот, і Коріолан та ін.) викликають проти себе титанічну силу з її смертельним для титанізму опором. У цьому трагічна доля титанізму. Рабле показує нікчемність формальної, не

сповненої значного змісту боротьби мотивів, хоч Пантагрюель нерідко включається в неї. Сервантес піднімає цю боротьбу до рівня зіткнення ідеалізованого всезагального образу дійсності з її реальними подіями у їхній буденності, простоті, неприхованій жорстокості. Тому цю боротьбу можна назвати «боротьбою з вітряками», в яких вбачаються образи славетних лицарів-титанів. *Боротьба мотивів* у героїв Шекспіра точиться між титанічними індивідуалістичними спрямуваннями і незалежною від людини дійсністю, яку не визнають як таку, але яка, зрештою долає титана тим переконливіше, чим більше він не визнає цієї дійсності, і що в особливих випадках можна назвати самодурством.

Прийняття рішення як історико-психологічний принцип на грунті синтезу емоцій, інтелекту і волі

Ідея примарності предметів, явищ, подій і самого великого світу як такого, що визначається світом малим, людською суб'єктивністю, «я» набирає дедалі більшого поширення. Не тільки в психологічних трактатах, а й у творах художніх — література, мистецтво — світ навколишній нерідко визнається як примарний, ілюзією, сном (Сервантес, Шекспір). Рушійні сили, принципи поведінки відшукуються лише в самій людині. Такі світоглядні установки і пов'язана з ними практика доводяться до крайності і свідчать про акти поведінкової безпринципності і подекуди приводять до анархізму, космополітизму. Військові найманці, які за гроші служать кому завгодно, вбивці, які за плату уб'ють кого завгодно, є вираженням такої безпринципності індивідуалізму і титанізму. Але саме Ренесанс дав світу психологічну драматургію В. Шекспіра, в якій найбільше трагедія показала, що титанізм людський натрапляє на жорстокий титанізм суспільних відносин; трагедія стосується не тільки титана, а також і його суспільного оточення. Наче в передвизначенні фатуму титани завжди гинуть, тому що тільки проти них виступає титанічна непереборна сила, яку вони самі викликають та яку Т. Гоббс назвав «Левіафаном». Титанічне заперечує себе в трагедії, в філософії та психології, розв'язка наступає таким чином, що суб'єктивність відгороджують від усього того, що не є її суттю, включаючи власне тіло. Виникає принципово чітке протиставлення тіла і душі, суб'єктивно психічне стає вихідним пунктом світоглядних міркувань і самої психології. Цей наступний період в межах мотиваційного етапу історії психології ставить на перший план як метод пізнання інтроспекцію, як головну проблему — відношення тіла і ду-

ші. Рішення цієї проблеми виявилось у спробах знайти їхню єдність на базі дослідження природи інтелекту, почуттів і волі. У цей період в новому баченні знову постають такі психологічні напрями, як інтелектуалізм, емотивізм, волюнтаризм. Їхнім завданням є тепер знаходження єдності і можливості переходу від суб'єктивності до об'єктивності, від ідеї-задуму до його тілесної реалізації. Категоричне протиставлення тіла і душі в межах однієї і тієї ж філософсько-психологічної системи негайно викликає необхідність пошуку їхнього єднання, зокрема, як атрибутів субстанції, як компонентів творчого механізму, який здійснює перехід від ідеї-задуму-наміру до реальної тілесної дії. Починаючи від Р. Декарта і завершуючи домарксистським антропологізмом з початковими формами екзистенціальної психології (С. К'єркегор) включно, весь цей період мотиваційного етапу має головну проблему — психофізичну. Встановлення принципів єдності тіла і душі (інтелектуалізм, емотивізм, волюнтаризм) завершується визнанням такого механізму їхнього переходу, в якому діє не одна психічна здатність, а вся психіка людини разом з її тілесним субстратом. В переході від суб'єктивної мотивації до реальної вчинкової дії основний наголос робиться на проблеми психофізичного зв'язку. Цей перехід є пошук виповнення суб'єктивності, так щоб вона іманентно переходила в тілесну дію — у взаємодію з матеріально-речовим світом. У цьому основний зміст і смисл мотиваційного періоду в історії психології.

Р. Декарт визначив «я» як вихідний пункт нової психології і філософії. Він розкрив грунтовні закономірності в дії тілесного організму і відкинув гіпотезу про душу як його рушійну оживлюючу силу. Розтявши людську істоту на несумірні субстанції, Декарт поставив питання про шляхи їхньої єдності, принаймні в межах природознавства і психології. Ціліс-на стратегія наукового пошуку — максимальне протиставлення тіла і душі — викликає іманентно нову проблему — розкриття механізмів їхнього зв'язку. Декарт у своїй теорії здійснив епохальне поєднання душі і тіла, відкривши рефлекторний принцип тілесної дії. Разом з теорією «тваринних духів» рефлекторний принцип вніс в тіло життя, показав його власну активність. Головне психологічне твердження Декарта полягало в тому, що душа може поєднуватись тільки з живим тілом. Це було протиставлення арістотелівській психології, згідно з якою тіло оживає лише при поєднанні його з душею.

Інтимніші механізми зв'язку тіла і душі були запропоновані Дж. Берклі — в його ідеї про роль кінестезії, м'язових відчуттів у процесі сприймання. Французька психологія, най-

більше в особі Е. Кондільяка, сприйняла ці ідеї, розширила їхнє значення на всі психічні феномени. Явище кінестезії вказало на реальні механізми переходу від ідеї, думки до дії, виходу із суб'єктивності до великого об'єктивного світу.

Ідея кінестезії мала велике значення для розкриття природних механізмів вчинку. А суттєвий зв'язок людини з великим світом передбачав сповнення людини змістом цього світу. І цей зміст став предметом таких психічних здатностей, як інтелект, почуття, воля в їхніх окремих відображеннях світу і особливо в їхній взаємодії. З'являється інтелектуалістична, емотивістська і волюнтаристська теорії взаємодії тіла і душі. Ідея антропологізму дає цим спрямуванням синтетичне вираження. Як мотивація зростає в міру набування змісту ситуативних відношень, так і перехід до дії вчинку стає тим більш можливим, чим більш реальним змістом дійсності сповнюється мотивація людини.

Мотиваційний етап в історії психології відображає зусилля по розкриттю внутрішнього світу людини так, щоб в ньому виникла необхідність переходу до вчинкової дії. Спочатку мотивація формується як суб'єктивно-моральний феномен, як рушійна сила поведінки і розкривається як певні поступальні форми мотивів—імпульсивний, емоційний, емоційно-раціональний, морально-інтуїтивний і т. д. Вища моральна форма мотивації передбачає у своїй структурі внутрішні антагонізми спілкування—нерозв'язність морального конфлікту, його невичерпність. Це приводить до акцентуації зусиль психологів на розкритті проблеми *боротьби мотивів* і наступної — *прийняття рішення.* Оскільки прийняте рішення набуває реальності так, як воно набуває об'єктивного змісту — природного, суспільного, то саме в цей час і вступають в дію такі психічні здатності людини, як інтелект, почуття, воля окремо в їхньому абсолютизованому вираженні і в єдності як цілісності суб'єктивного світу. Саме суперечність цих трьох компонентів уможливлює перехід до вчинкової дії. Реально ні почуття, ні інтелект, ні воля, як би їх не інтенсифікувати, у своїй ізольованості такого переходу здійснити не можуть.

Логічна та історична послідовність у розкритті компонентів акту прийняття рішення спрямовується від почуття через інтелект до волі. В почуттях дійсний предмет вибору передчувається, інтелект показує безконечну можливість такого вибору у зв'язку з безконечністю змісту цього предмета і, нарешті, у волі визнається прагнення до певного предмету як мети вчинку.

Проблема боротьби мотивів і прийняття рішення найвираз-

ніше постала у творах В. Шекспіра та Ф. Бекона. Перший розкрив суб'єктивний (психологічний) аспект прийняття рішення, другий наполягав на повному виключенні психологічних моментів, людського фактору у визначенні мотиваційного аспекту пізнання і практичної дії. В психології вже визрівала думка, що обгрунтування мотивації має бути суб'єктивно-об'єктивне, але спершу було здійснено спроби абсолютизованого однобічного її розкриття. Тенденції бачити в мотивації предмет прагнення в його ідеальному вираженні свідчить про перехід до мети. Це вже сам об'єктивний предмет, який підлягає певній обробці — у відповідності до його ідеального образу. Формування мети як ідеалізованого уявлення об'єктивного предмета є дійсним переходом від мотивації до вчинкової дії. Мета є змістовним результатом, єдністю трьох своєрідних компонентів психічного: афекту, інтелекту, волі. Цей триєдиний комплекс прив'язується до певного предмету і напрям його переробки є метою. В ній він і згасає. Бекон знаменує собою завершення принципу боротьби мотивів в історії психології. Цей принцип вимагає очищення людського предметного світу від суб'єктивістських нашарувань, показує шлях побудови предмета-цілі і повному «зникненні» людини в цьому об'єктивному предметі.

Прийняття рішення передбачає попереднє роздвоєння предмета на його реальну та ідеалізовану сутність. Наступне поєднання цих протиставлених компонентів приводить до виникнення мети. Входження суб'єкта в предмет-мету є акт досягнення цілі, а ціль є вже компонентом вчинкової дії. Мета ще перебуває на останньому рубежі мотивації; з переходом останньої у сферу дії мета перетворюється на ціль.

Увесь період історії психології від Декарта до появи марксизму є періодом становлення *мети* і охоплює виникнення ідеї мотивації як поведінкової норми — боротьбу мотивів і прийняття рішення — мету як ідеалізований предмет вчинку. Становлення мети послідовно (спіралевидно) підводить людину до цілі. Мета є ідеальна надбудова над предметом. Ціль свідчить про реальне перетворення його відповідно до мети, є з'єднанням мети і предмета. Мета є тенденцією до перетворення об'єктивного предмета відповідно до його ідеалізованого образу, має тонкий присмак мрії, романтичності; мета переступає даний предмет і дозволяє бачити в ньому більше, ніж цей предмет реально собою становить. Самозабуття у цьому предметі є переходом до *цілі* — початку вчинкового акту.

Становлення ідеї мети (як завершального феномену мотивації) в історії психології має три підперіоди: афекту (почуття,

пристрасті), інтелекту і волі. Мова не йде про виключне панування того або іншого компоненту психіки, а лише про тенденцію пояснення, яка визначається головним, переважаючим компонентом. Після прийняття рішення людина віддається одному з цих компонентів і цим позбавляється амбівалентності. Прийняття рішення є, зрештою, визначення людиною самої себе через пристрасть, інтелект, волю, в цілому — через мету. В цих здатностях людської психіки здійснюється титанічна робота по опредмечуванню мотивації і по відрізненню від цієї предметності самого суб'єкта вчинку. Увесь розвиток вчинку відбувається як виникнення його нових рівнів опредмечення у формі ситуативних, мотиваційних та актових відношень. Рівень мети є афективне, інтелектуальне та вольове опредмечення третього підперіоду мотивації. Ф. Бекон поставив велике питання про очищення інтелекту від суб'єктивістських нашарувань, але здійснив це на базі антипсихологізму. Він хотів поставити людину віч-на-віч з природою як вона є сама по собі. І ніби забув, що природа в собі, поза людиною залишається лише матерією, об'єктивною реальністю, що людина у взаємодії з реальним світом визначає себе і його, що відношення між ними є новою реальністю, новою якістю матеріального світу. Поза такою взаємодією ніякого визначення немає. Наступний період в історії психології буде мати переважаючу ознаку психологізму.

Цей підперіод починається з афективного визначення мети. І хоч в історії філософії Р. Декарт виступає як раціоналіст, проте в історії психології його місце більш чітко визначено ідеєю афективності. Пристрасті зумовлюють антропологічну цільність людської природи, визначають інтелектуальний процес (пізнання) у формі інтелектуальних почуттів. Б. Спіноза, «очищаючи» інтелект, завершує дослідження його вчення про «інтелектуальну любов» до природи. Цей етап від Декарта до Просвітництва показує психологію як визначену насамперед принципом афекту. Французький історик культури П. Азар охарактеризував цей приблизно столітній період, починаючи з Р. Декарта і завершуючи Г.-В. Лейбніцем (до початку Просвітництва), як кризу європейської свідомості.

У різних формах в цей період виступає в психології антиінтелектуалістична тенденція. Інтуїтивізм, емотивізм, принципи несвідомого складають суттєвий колорит цього часу. У Декарта вихідною здатністю людини є інтуїція і лише як другорядна — дедукція. У Лейбніца ідея малих перцепцій допомагає зрозуміти великий шар несвідомого в людській психіці. Етична психологія Б. Спінози пропонує емотивізм як принцип

пояснення людських вчинків. Доінтелектуальні сили розпочинають роботу по формуванню мети.

Психологічний смисл цього підперіоду — становлення емоційного компоненту в предметній структурі мотивації. Тут пристрасті як психологічний феномен ще тісно сплетені з самим предметом, визначають його майже цілком. Психологія розкриває зараження предмета пристрастями і бачить в цьому свій основний предмет. Як предмет філософських турбот пристрасть в цілому має бути нейтралізованою: виникає проблема очищення від деформуючого впливу афектів пізнавального процесу.

Просвітництво надає перевагу інтелектуальній здатності людини. Воно хоче збудувати картину світу на основі інтелекту і навіть створює енциклопедію — своєрідний підсумок інтелектуальних можливостей людини. Просвітництво принципово, а не хронологічно починається з Дж. Локка як його предтечі — філософа, психолога. Інтелект розглядають, починаючи з чуттєвих рівнів, що приводить до появи сенсуалістичних психологічних теорій. Їх автори — переважна більшість англійських і французьких просвітителів; німецькі — роблять наголос найбільше на фантазії; в цьому основа переростання німецького Просвітництва в романтизм, властивий, зокрема, і психологічній думці.

Культурне спрямування «Бурі і натиску» виявляє *волюнтаристичний* характер. Його психологічні пошуки приводять до принципу діяння, звернення до волі як найвищої людської здатності. Ця особливість є завершальною у мотиваційному етапі історії психології.

Пристрасть суб'єктивно деформує предмет мотивації, інтелект намагається взяти його у всебічному обгрунтуванні, щоб побудувати світ на засадах розуму, воля заперечує інтелектуалістичні фікції всезагального, що панує над окремим, очищує інтелект від примарності абстракції, ілюзій, залишає в мотивації лише реальну мету, яка перетворюється на ц і л ь.

Історично «емотивний» період в психології співпадає з тотальною 30-літньою війною європейських держав (1618—1648). У мистецтві емотивізм охоплює архітектуру, живопис. В літературі починає переважати ірраціональний компонент. В кінці XVII — на початку XVIII ст. панує стиль барокко, визначаючи і певні риси психології.

Класицизм входить до Просвітництва, охоплюючи кінець XVII і початок XIX ст., характеризуючись, зокрема, зверненням до форм античної літератури і мистецтва. Він проголошує торжество розуму і порядку над хаосом і плинністю емпірич-

ного життя. Розквіт класицизму найбільше здійснюється за часів абсолютизму у Франції. Нарешті, культурне спрямування «Бурі і натиску» наприкінці XVIII ст. виявляє дух бунтарства, який постає у творах Гете, Клінгера, Лейзевіца, Ленца, Г. Вагнера, Бюргера, Шубарта, Фоссо та ін. Гердер виступає теоретиком «Штурму і натиску». На противагу класицизму і рококо тут — найбільше в драматургії — з'являються сильні характери. Переважаючий інтерес до внутрішнього світу людини завершується чіткою індивідуалізацією характерів. Трагедії молодого Ф. Шіллера дають їм досконалу форму.

Один з важливих акцентів Просвітництва стосується ідеї певної емансипації в психологічній структурі людини її морального буття. Це виявилось у протиставленні «теоретичного» і «практичного» розуму. Перший спрямований на об'єкт пізнання, другий — на моральні засади людських вчинків. Ж.-Ж. Руссо, І. Кант, Г. Сковорода вказали на зверхність практичного розуму. Хоча вони і пов'язували цей практичний розум з основоположеннями людських вчинків («Д і й так, щоб ти ніколи не ставився до людей тільки як до засобу, а завжди як і до мети», «п о в о д ь с я так, щоб максими (правила), якими керується твоя воля, могли б стати принципами загального законодавства» — формулювання «категоричного імперативу» І. Кантом,) проте ці основоположення ще залишаються у межах завершальної стадії мотиваційного принципу в історії психології. Перебуваючи у межах суб'єктивності, вони свідчать лише про безконечну вимушеність, вони ніколи не реалізуються в таких формах. Але розвиток змісту поняття «практичного розуму», протиставлення його розуму «чистому» як чисто інтелектуальній дії, було останнім кроком, що впритул підводив психологію до необхідності постановки питання про вчинкову дію. Історично це була вимога заперечення феодального суспільства.

Термін «Просвітництво» зустрічається у Вольтера, Гердера, але остаточно утвердився після статті І. Канта «Що таке просвітництво?» (1784). Вважали епоху Просвітництва «віком розуму», «віком філософів», прагнули перебудувати суспільство на розумних засадах. Радянські історики культури включають ідейні спрямування руссоїзму та «Бурі і натиску» до Просвітництва. Йому властиві історичний оптимізм, віра в прогрес. Людство розглядається як єдине ціле. Надається вирішальне значення середовищу у формуванні змісту психічного та у справі виховання. Проголошується природна рівність людей.

Ф. Енгельс, порівнюючи історичний оптимізм щодо природи

людини, який виявлявся в діячах Просвітництва, і буржуазний суспільний лад, який ідейно формувався саме в цю епоху, зауважує: встановлені перемогою розуму суспільні та політичні установи виявилися злою, що викликає гірке розчарування, карикатурою на блискучі обіцянки просвітителів [див.: 1, 19, *188*]. Але ці установи виявили карикатурність Просвітництва, його історичну обмеженість у підході до природи людини.

Як заперечення інтелектуалізму Просвітництва, яке побачило характер реалізації своїх ідеалів у першій половині XIX ст., виникає ідейно-наукова і художня течія — романтизм. В суспільній думці виступає утилітаризм І. Бентама, Дж. С. Мілля, позитивізм О. Конта і ін. спрямування. Буржуазна психологія набуває цих же рис.

Перехід від інтелектуального принципу пояснення до вольового становить завершення мотиваційного періоду в історії психології. Інтелект прагне до всезагального, воля — до індивідуального, окремого. Це приводить до уможливлення мети, практичної дії, так що Гете зрештою проголошує думку про первинність дії. «Спочатку була дія».

3. Дійове визначення вчинку — від виникнення марксизму до сучасності

В ситуативній формі вчинку людина відшукує вище буття, психічно готує себе до злиття з ним і в цьому злитті вона знаходить вічну опору своєму існуванню. Ця опора має бути всесильною, абсолютною, вічною, безсмертною, щоб забезпечити людині, відірваній природним актом народження психічного від цієї опори, вічне екстатичне буття. Приєднання до вищого існування становить справжній апофеоз людської психіки. В мотиваційній формі вчинку людина в самій собі, у своїй самодостатності, могутності, силі, красі, розумі і т. д. вишукує опору буття. Щоб забезпечити самоопору, вона піднімається до вищих форм діяльності — в галузі художній, технічній, промисловій, суспільній. Це знаходить вияв у феномені *титанізму,* який має тенденцію до «самообожествлення». Людина усвідомлює безмежність своїх психічних сил і ні в чому не бачить перешкоди для своєї творчої активності. Мотиваційно тут виступає вільна співвіднесеність з світом, яка набуває певного змісту в боротьбі мотивів і прийнятті рішення. Остаточний розвиток і конкретизація цього змісту відбувається шляхом абсолютизації послідовно одного з трьох головних компонентів психічного — почуття, інтелекту, волі. Титанізм набуває

спочатку форми нічим не стриманої екстравагантності і водночас — геніально-творчої поведінки. Згодом він виявлятиметься у формі всемогутності людських почуттів (Ж.-Ж. Руссо), інтелекту (К. Гельвецій, Д. Дідро та ін.), волі (Дж. Прістлі, Г. Гегель, І. Кант, В. Гете, Л. Фейєрбах та ін.). В цей період розвиваються різні форми деїзму, які відсувають бога за межі всесвіту, щоб саму людину перетворити на бога.

Цільове визначення вчинку і проблема вчинкового освоєння світу

Ідея самоопори вступає в суперечність з міццю реального зовнішнього світу — природою, суспільством, іншими людьми з їхнім титанізмом. Просвітницький інтелектуалізм має ту суперечність, що він хоче спиратись тільки на людський розум як визначальну всемогутню силу, але встановлює походження цього розуму від середовища. Це середовище виступає як нерозумне, яке треба змінити відповідно до розумних засад. Але сам розум, походячи остаточно від цього середовища, невідомо звідки бере свою розумність, ідеальну досконалість. «Вихователя самого треба виховувати»,— писав К. Маркс в «Тезах про Фейєрбаха». Обставини треба змінювати, щоб уможливити зміну самої людини. Наступає дійсна потреба змінити обставини, щоб вони відповідали людській природі. Зміна світу, зміна оточуючого середовища, так щоб воно відповідало природі людини, є те, що К. Маркс називає о с в о є н н я м світу. В цьому акті як результаті праці людина знаходить дійову опору свого буття. Це вже не просте приєднання до вищої істоти, не абсолютизація самої людини до рівня титану, боголюдини (М. Кузанський, Я. Беме), а реальна міць людини, яку вона тепер бачить у дійсному процесі виробництва, у багатобічності виробничого підкорення світу. Головними моментами освоєння виступають *адаптація* (пристосування) людини до цього світу, реальне перетворення його — *творчість* і на цій основі історичне становлення *особистості.* Остання має в собі найважливішу суперечність: необхідність адаптуватись до світу і водночас накласти на світ печать неповторності свого буття. Ці дві форми особистісної суперечності визначають одна одну. Вони приводять людину до роздвоєння, до страждання від нього. В буржуазних теоріях відбивається ідея цього роздвоєння: людина-для-світу, що відповідає адаптивному принципу, людина-для-самої-себе, що відповідає принципу творчості. Це знаходить свій вияв, зокрема у теоріях особистості про *статус і роль* (Дж. Мід та ін.), про необхідність *єдності шарів психічного* (В. Штерн, К. Гольдштейн, Г. Оллпорт, Г. Маррей та ін.).

Загальна систематизація понять, пов'язаних з дійовим рівнем вчинку, включатиме психологічні теорії, які розкривають адаптивну, творчу та особистісну природу психічного. Принцип адаптивності репрезентовано природничо-науковою психологією, психологією свідомості, психологією народів. Принцип творчості репрезентовано екзистенціальною психологією особистості і творчості в їхньому синкретизмі з школами О. О. Потебні, О. М. Веселовського та їхніми учнями і послідовниками, а також науковою психологією творчості, протиставленої екзистенціальній. В той час як остання заточує людину в її суб'єктивному світі, справжньої творчості не розуміє, наукова психологія творчості має найважливішу свою передумову в продуктивному підході до тлумачення зв'язку ідеї з структурним багатством зовнішнього світу, у визнанні того, що реальністю ідеї може бути тільки її об'єктивація, в чому ідея набуває порівняно нового змісту, ніж вона мала його до свого втілення в матеріальному світі. Принцип особистості було реалізовано з природничим ухилом — в рефлексології, павлівському вченні про чисто людські типи, другу сигнальну систему та інші, біхевіоризмі, психоаналізі — з поступовим розкриттям суперечностей в межах особистості (зокрема, біологічне і соціальне). Принцип особистості було реалізовано з соціальним ухилом (К. Хорні, Е. Фромм та ін.) і проблемою особистісної єдності психічного («гуманістична психологія»).

Засоби вчинкової дії — адаптація і творчість

Марксизм-ленінізм в історії психології розвиває принцип особистісного і творчого освоєння світу на базі предметної діяльності людини, що стало основоположним для матеріалістичної наукової психології в СРСР. Найбільше проблема особистості розкривається у вченнях радянських психологів.. Ідея освоєння світу вказує на ціль вчинкової дії. Засобом її виступають адаптація і творчість. Тактика і стратегія поведінки породжують наукові проблеми характеру і особистості. Особливості стратегії виявляються у певному співвідношенні адаптації і творчості (пристосування і самобутності).

Принцип адаптивності починається з учення Г. Спенсера і завершується вченням Ж. Піаже. Головною суперечністю принципу адаптивності в психології є антагонізм між рефлекторним і волюнтаристичним поясненням. Так звана механістичність рефлекторного принципу в його класичному вираженні рефлекторної дуги не залишає місця для самодіяльності організму, який виступає рефлекторним автоматом і приводиться в рух тільки під впливом подразників зовнішнього середовища. Воно

береться як стабільний порядок і сукупність впливів. Організм пристосовується до цього порядку на основі механізму рефлекторної дуги. Дія тлумачиться як недовільна. Можливість довільної дії заперечується.

Найпоширеніше і найпростіше явище, яке виступає в діяльності організмів,— рухова активність, рух. Психологія природничо-наукова бере його як осередок, як вихідний пункт своїх методологічних засад. Рух є першим індикатором психічного життя. Г. Спенсер, Ч. Дарвін, І. Сєченов, І. Павлов, В. Бехтерєв, Ж. Піаже, І. Ешбі та інші як засаду своїх вчень беруть принцип адаптації і спершу говорять, що — рух не тільки вираження психічного змісту, а й його реальність. У вченнях видатних психологів XIX і XX ст. механізмом або рушійною силою руху виявляється воля або тілесний механізм — рефлекс. На цій основі психологи висувають рефлекторний і волюнтаристичний принцип тлумачення психіки, які і протилежні за своїм змістом і часто навіть співіснують в одній і тій же психологічній системі. Деякі психологи (Сєченов та ін.) вважають, що рефлекторний механізм з'являється першим, а вольовий є похідним. Інші (Ч. Дарвін, В. Вундт) висловлюють думку, що рефлекторний механізм є вже зафіксованою волею, результатом її вияву. Психологи, які заперечують волю, віддають доказам цього заперечення значні наукові зусилля, роблять її предметом наукового розгляду, так що стають волюнтаристами навиворіт. Дарвін, зокрема, рефлекторний механізм вираження емоцій пояснює виробленням звички, тобто, за Дарвіним, рух спочатку був довільний, а потім на його основі виник механізм вираження емоцій.

Проблема волі на рівні вчинкової дії набуває іншого смислу, ніж на заключних етапах становлення мотиваційного принципу. У першому випадку воля є певним суб'єктивним визначенням, переходом від поліаспектності інтелекту до власної моноаспектності. На першому етапі вчинкової дії воля ототожнюється з тілесною руховою активністю організму, спрямованою на пристосування його до середовища, пристосування активне і навіть творче.

Психологічний поступальний аналіз руху неухильно заглиблюється до рівня його механізмів — рефлекторного та вольового. У зв'язку з цим теорії психічного набувають відповідного характеру і взаємно впливають одна на одну. Рефлекторні теорії психічного показують такий механізм руху, який виходить з необхідності життєвої *активності* організму, розкриває доцільність його поведінки. Організм перестає бути тільки рефлекторною машиною, що пускається в хід лише при наяв-

ності зовнішнього подразника, безпосередньо визначається ним і не має власної доцільності.

Вже Ч. Дарвін показав хід еволюції як процес, що виробляє в організмах різного роду доцільність, в тому числі доцільність психічного порядку. Виразні рухи, закріплені спадковістю, походять від доцільних дій в минулому. Дарвін як науковий психолог поставив проблему доцільності (в ній основний смисл адаптації) на грунт еволюційної теорії. Доцільність поведінки уможливлює для організму виживання. Він має в собі ситуативно-мотиваційні, онтогенетичні та філогенетичні цілі, а також цілі вчинкової дії. Ось чому лінія внутрішньої логіки природничо-наукової психології починається з поняття *руху,* продовжується далі до розкриття його причин, рушійних сил і механізмів, у зв'язку з чим виникає рефлекторне та умовнорефлекторне тлумачення цього руху і психіки в цілому, започатковується «науковий» волюнтаризм в психології. Організм, відбиваючи безпосередні подразнення середовища, підкорює їх своїй життєвій меті, чим здійснює своє родове та індивідуальне покликання.

Науково-психологічний волюнтаризм, ідейно впливаючи на механіцизм, привів до необхідності появи такого роду рефлекторної теорії, що вмістила б у собі ідею доцільності як вихідну для розуміння адаптації. Пристосування вимагає, щоб рефлекс діяв не за принципом дуги, а за принципом *кільця,* який показує можливість організму враховувати результати рефлекторного акту, їхню доцільність або недоцільність і видозмінювати у зв'язку з цим характер своїх дій. Таку ідею в гострій полеміці з прихильниками ідеї рефлекторної дуги розвинув Дж. Дьюї на абстрактно теоретичному рівні як філософ-операціоналіст.

Загальний смисл ідеї адаптації було підсумовано І. П. Павловим як здійснювану тенденцію до оптимальної рівноваги організму з середовищем. Оскільки зміна середовища та організму відбувається постійно, організм весь час порушує свою адаптованість. Її треба відновлювати, і смисл дій організму в такому разі виступає як *реадаптація* — явище, яке має більшу змістовність, ніж явище простої адаптації. Останнє має дві тенденції: пристосування організму до середовища і пристосування середовища до організму. Ж. Піаже використовує відповідно терміни — акомодація і асиміляція, що відображають смисл двох головних сторін в процесі адаптивної поведінки.

Пристосування як основний принцип тлумачення «розумної» поведінки було застосовано в кібернетичному напрямі

психології, найбільше пов'язаному з іменем У. Ешбі в його спробах збудувати абстрактну «конструкцію мозку». Ідея *гомеостазу* як рівноваги з середовищем тут посідає головне місце. Ставляться також питання про межі адаптації та міру змінності організму, за якою наступає його руйнування.

Ідея, що підводить підсумок проблемі адаптивного принципу в психології, була розвинена І. І. Мечніковим, найбільше в його вченні про *ортобіоз*. Воно не тільки завершує адаптивний принцип, а й становить природний перехід до ідеї *творчості* в психології. Ортобіоз є природною тенденцією організму до повного завершення свого життєвого циклу, який стає можливим в результаті успішної адаптації до середовища. Проте вона, зважаючи на спадкові та соціальні причини, реально не здійснюється, і людина завершує своє життя, пройшовши, як правило, лише біля третини його. Звершення життя, як його змістовне виповнення, досягається окремими завершеннями, які дають тимчасову розраду; в цілому перманентний творчий акт відкриває можливість прижиттєвого досягнення ортобіозу в його духовному вияву. Цілісні структури як продукти творчої діяльності в результаті взаємної узгодженості перетворюються в психологічно значимий комплекс. Ортобіоз стає ортопсихозом на базі творчої діяльності людини. Вчення Мечнікова виявляється натуралістичною теорією творчості. Завершує принцип адаптації і здійснює природничий перехід до принципу творчості також вчення Т. Рібо про інтуїцію, уяву та мислення як головні компоненти творчого процесу.

Три напрями психології — науково-природничий, психологія свідомості, психологія народів, розвиваючи в своїх надрах принцип адаптації, починаючи з нього, виходять до рівня психології творчості. Якщо Мечніков і Рібо найбільше акцентують на цьому увагу в межах природничо-наукової психології, то в «психології свідомості» найбільше зробив А. Бергсон, а до нього, мабуть, і В. Дільтей. «Психологія народів» також показує необхідність людської індивідуальності, творчої неповторності особи на грунті колективних форм психіки. Людина кожним своїм вчинком інтерпретує по-новому народні форми психічного буття — мову, світогляд, так що у відношенні до них вона в кожній неповторній обставині унікально втілює народну психологію, творить із себе на цій основі творчу неповторну індивідуальність. В «психології народів» яскраво виявляються дві тенденції: одна — до несвідомого некритичного відновлення під примусом традиції, звичок, в цілому способу народного життя, і будь-яке відхилення від цієї традиції може стати основою злочину. Разом з тим кожна людина, під яким би тиском уста-

лених народних традицій вона не перебувала, завжди дає своє індивідуалізоване тлумачення мови, світогляду, звичаїв, відтворює їх в собі і себе в них. Найбільше лінгвісти як представники «психології народів» (В. Гумбольдт, О. О. Потебня, О. М. Веселовський, Д. М. Овсянико-Куликовський та ін.) завжди виходять до рівня проблем творчості, виступаючи фундаторами її оригінальних теорій. Світоглядний компонент «психології народів» допускає також індивідуалізовану інтерпретацію на базі особистого досвіду і установок, і про це К. Юнг докладно розповів у вченні про установочні типи. Третій елемент психології народів — звичай здійснюється на основі індивідуального вчинку, який разом з тим є виходом за межі звичаю, адже має зміст індивідуальної ситуації, який покривається традицією лише в найзагальніших своїх рисах.

Психологія творчості досліджує творчий процес як такий, його етапи і компоненти, структуру та умови оригінальності у зв'язку з проблемою творчої неповторної індивідуальності. Цим підготовлюється перехід до психології особистості. Він здійснюється на основі розкриття зв'язку психології творчості та її змістовної сторони, що є відображенням об'єктивної дійсності. Проблема оригінальності має вказати вихід до такого об'єктивного змісту. Вже В. Гете накреслив її основні риси.

Психологія в своєму історичному поступі акцентує увагу на суб'єкті творчості, бере його як вихідний пункт і єдину стихію продуктивної діяльності, протиставляє суб'єктивність об'єктивному світу, в якому справжня творчість буцімто має занепадати. Виникають суб'єктивістські теорії творчості, які найвиразніше репрезентовано в екзистенціальній психології творчості. Деякі теорії, не пов'язані з екзистенціалізмом, перебувають під впливом його суб'єктивізму; серед них — еврилогія П. Енгельмейєра.

Дослідження суб'єкта творчості відбувалось також в напрямі розкриття компонентів творчого процесу — інтуїції, фантазії, мислення, натхнення. Тут найбільше було зроблено Харківською школою учнів О. О. Потебні, О. М. Веселовського, Д. М. Овсянико-Куликовського. Структура творчого процесу та його компоненти виявляють своєрідні особливості в залежності від послідовності його етапів; компоненти трансформуються, переходять один в одний, а це визначає якісні стрибки в продуктивній діяльності людини. Найбільшого поширення набула чотиристадійна теорія творчого процесу англійського природодослідника Г. Уоллеса. Процес творчості завершується втіленням задуму в оточуючому предметному світі, що було

названо об'єктивацією. Вона є не тільки переходом внутрішнього у зовнішнє, а й зовнішнього у внутрішнє як набування суб'єктом змісту об'єктивного незалежного від нього світу. Об'єктивація є випробуванням реальності задуму, що виступає спершу як суб'єктивний феномен і поки що не підлягає оцінці.

В результаті взаємного переходу зовнішнього і внутрішнього (об'єктивація) з'являється продукт творчості, зокрема сфера цінностей, якій психологічно відповідає оригінальність зі своїми послідовними стадіями—запозиченням, наслідуванням та власне оригінальністю. Об'єктивацію інколи розуміли однобічно — як перехід суб'єкта творчості в речовий творчий процес. П. Енгельмейєр наполягав на необхідності дослідження саме об'єктивації, втілення, зіткнення суб'єкта з реальним предметним світом, проте вбачав у цьому зниження творчих потенцій людини, певну деградацію в лінії інтуїція — дискурсивність — рутина.

В суб'єкті творчості розкриваються спочатку його компоненти — інтуїція, фантазія, мислення, натхнення. Але вже натхнення передбачає значний зміст, перед яким воно тільки і може спалахнути. Оволодіння цим змістом відбувається на основі об'єктивації яку так чи так знецінює об'єктивний ідеалізм. Характер відображення, розкриття реального змісту дійсності свідчить про рівень оригінальності. Він визначається максимально можливим поєднанням точок зору на предмет творчості, так що останній виступає у своїй власній максимально розкритій сутності, але характер розкриття, його послідовність та акценти залежать від творця, його творчої установки.

Максимально можливе охоплення сторін предмета приводить до відтворення його в найповнішій чистоті, в його власній природі, так що й стороння людина може відтворити цей предмет за описом, відчути спорідненість з ним, не помічаючи, що він несе на собі певну послідовність творчих акцентів суб'єкта. У цьому продукті — єдність його розкритих сторін і певної сукупності творчих акцентів як особистісної послідовності розкриття. У цьому предметі — протилежність між характером відтворення, що показує об'єктивний предмет, і творчими установками суб'єкта. Продукт творчості виходить за межі суб'єкт-об'єктних відношень і може показувати такі сторони дійсності, життя, які з самого початку творчості навіть не передбачались. У творчості найбільш яскраво виявляються два психічні шари (або рівні) людини, які можна умовно назвати буттям особистості та її свідомістю (і самосвідомістю). Від проблем творчості психологія здійснює перехід до нової проблеми — природи особистості.

Стратегія поведінки і проблема особистості в історії психології

В. І. Ленін в умовах становлення нового соціалістичного суспільства чітко сформулював нове історичне завдання перед психологією: дослідити історичні форми та психологічну структуру особистості, показати можливість і необхідність переходу особистості від одного, нижчого, соціально-історичного рівня до наступного — вищого. Цей перехід відбувається в діалектиці несвідомого і свідомого рівнів людини, яка, вміщуючи в собі цю діалектичну суперечність, стає особистістю. Характер суперечностей, їх розв'язання дає або антагоністично роздвоєну, або цільну особистість. Як феномен історичного процесу вона виступає особистістю тієї або іншої соціальної системи.

Особистісному утворенню властива психічна *цілісність*. Порушення такої цілісності приводить людину до стану деперсоналізації. Цілісність є певним характером зв'язку провідних компонентів психічного, які було названо шарами свідомого і несвідомого. Цілісність і наявність протиставлених шарів, тобто, якою людина є в собі і якою вона є для людей, формулює проблему особистості. Історія психології в її останньому розділі є психологією особистості як результат єдності і протиставлення адаптації і творчості, а також результат єдності і протиставлення об'єктивної і суб'єктивної сторін оригінальності та як остання розкриває незалежний від людини предмет і як в цьому розкритті предмета досягається унікальність, неповторність бачення, виступає олюднений світ як продукт психічного життя людини. Так постає проблема особистості.

В історії психології особистість вже починає з'являтись на рівні природничо-наукової психології. Т. Рібо, І. І. Мечников виразно ставлять питання про цілісність і шаристість людської психіки. В. Джемс як представник «психології свідомості» в «потоці свідомості» побачив «тони» та «обертони» особистості, визначив, що́ вона є «в собі» і «для себе», побачив особистість у своєрідно буржуазній інтерпретації. Психологія народів, особливо у О. М. Веселовського, розкрила особистість як продукт, а також як основу історичного процесу. Екзистенціальна та емпірична психологія творчості поставили питання про своєрідність і творчу неповторність особистості. Персонологічні і персоналістичні теорії психіки апріористично вказали на єдність психічного устрою людини як головну передумову психології особистості. Психоаналітичні та споріднені напрями в психології немов потонули в глибинних шарах особистості, відшукуючи її цілісність на «несвідомому» рівні. Психо-

логи, які наполягали на принципі єдності, відшукували своєрідні шари особистості. Ті, що наполягали на принципі шаристості, мусили відшукувати єдність цих шарів.

Вітчизняна психологія ще до Великої Жовтневої соціалістичної революції в особі О. Ф. Лазурського здійснила ґрунтовний аналіз феноменів психології особистості. Виникла необхідність спеціальної психологічної теорії особистості, яку, крім Лазурського, розробляли В. Штерн, Г. Оллпорт та ін. Такі специфічні напрями психології XX ст., як поведінкознавство (павловське фізіологічне вчення про вищу нервову діяльність, рефлексологія, біхевіоризм, гештальтпсихологія, ейдетизм, психоаналіз, гуманістична психологія), а також течії марксистської психології в СРСР, які пов'язуються з іменами Л. С. Виготського, С. Л. Рубінштейна, Б. Г. Ананьєва та їхніх послідовників, на методологічно різних засадах розкрили єдність особистості з урахуванням її багатоманітних проявів.

Шари психіки було визначено спочатку через фактори поведінки і бачили їх в біологічному і соціальному. Далі шари пройшли «інтеріоризацію» і, зокрема, у К. Юнга вони вже мають відношення тільки до психічного. Біхевіористська психологія, рефлексологія беруть шари в їхньому інобутті. Біхевіористи відчужили шари і віднесли їх до двох природ людини, не побачивши того, що ці дві природи з'єднуються в психічному як у їхньому дійсному синтезі. І. П. Павлов не досліджує шари особистості, відзначає рівні психічного на основі ускладнення сигналізації як одного з найважливіших актів життєдіяльності і робить кроки до встановлення цих шарів та їхнього теоретичного поєднання: спеціально людські типи, друга сигнальна система, яка панує над першою, та інші поняття. В теорії Павлова ще не викристалізувалися поняття біологічного та соціального, як це було властиво для рефлексології; мова йде про тваринне і суто людське. В. М. Бехтерєв та біхевіористи встановлюють розбіжність цих факторів; психоаналіз, інтеріоризувавши їх, зробив їх основою внутріпсихічного антагонізму як основи неврозу і невротичної культури. Різні напрями психоаналізу здійснили об'єднання шарів особистості в залежності від встановлення кількості цих шарів, їхньої будови і природи.

Класичний психоаналіз в особі його засновника З. Фрейда спочатку метафізично протиставляє в самій психіці її біологічний та соціальний компоненти як антагоністів, що приводять людину до стану внутрішнього розладу, а потім встановлює механізми, які опосередковують антагоністичні шари. Інфантильне та ранньоісторичне або й доісторичне, як вільний

вияв біологічної природи людини, насамперед лібідо, *витісняються* в несвідоме, і це є паліативним подоланням антагоністичної напруги всередині психічного; ця напруга виникає внаслідок появи в суспільстві культурної моралі. Витіснене у несвідоме не зникає зовсім, а здійснює свій підступний вплив, приводячи людину до неврозу. У своїй старій відвертій формі витіснений зміст психічного не повертається до свідомості. Фрейд показує цілу низку трансформацій лібідо, його завуальовані форми, у яких воно, обминаючи «цензуру», входить у свідомість. Це символізація, сублімація, помилкові дії тощо. Психоаналіз як метод добирається до витісненої події, здогадуючись про неї на основі «натяків», що перебувають на рівні свідомого, викладає перед людиною-невротиком зміст витісненого в його прямій формі, і це має привести особу до нормального стану життєдіяльності. Фрейд не відчуває, що існує певна можливість попасти в порочне коло: усвідомлення травми викликає механізм витіснення, і людина повертається знову до стану невротизму.

Аналітична психологія К. Юнга ще більше розшаровує людську психіку, встановлюючи, крім індивідуального несвідомого, несвідоме колективне. В останньому є архетипи та архетипні уявлення, які здійснюють проекцію на оточення, наділяючи його власними архетипними кошмарами. Історія людської культури, за аналітичною психологією, є встановленням своєрідних психічних дамб для стримання натиску несвідомого. Через певні проміжки часу відбувається зміна установок. Те, що було несвідомим, стає свідомим, і навпаки. Так відкриваються запори, що стримували кошмари несвідомого, і воно визначає собою реальну поведінку людини. Цей закон енантиодромії, закон зміни установок, проте, залишає психіку людини роздертою на шари раціональної та ірраціональної поведінки. Найбільшої єдності людська психіка досягає в тому, що архетипи колективного несвідомого визначають поведінку людини в її вихідних патернах з первісних часів протягом всієї історії, а також людське майбуття. Свідомості залишається тільки знаходити для несвідомого певний декорум і задовольнятись чисто службовою роллю.

Шариста структура психічного була відкинута А. Адлером, який визначив свій предмет дослідження в межах індивідуальної психології. Адлер заперечує дуалізм соціального і біологічного та позбавляє людину фатального впливу двох факторів, віддає їй панування над ними, щоб вільно створювати саму себе. Механізм цілісності Адлер бачить в компенсаторних діях організму, які відбуваються на різних рівнях діяль-

ності (соматичних і психічних). Індивідуальна та соціальна поведінка людини, базуючись на принципі компенсації, починається від корелятивної дії органів і завершується стилем життя. Це і взаємно компенсаторна діяльність органів чуття, і самоідеалізація на грунті самореалізації без усвідомлення неадекватності цих процесів дійсному стану речей, і «чоловічий протест» у жінок, і «стиль життя» в цілому. Недоліки біологічного рівня на основі компенсації виправляються в соціальній поведінці людини, так що людина навіть може досягти понадкомпенсації.

Ідея самостворення особистості зі спробами усунення дуалізму біологічного та соціального на грунті теорії альтернативізму, тобто здатність людини обирати свій життєвий шлях, стала основоположною для фроммівського відгалуження психоаналізу. Стан альтернативізму характеризується вільною співвіднесеністю до біологічного і соціального факторів, які стали тепер досить психологізованими і аналогічно до фрейдівських лібідо і танатос були названі «біофілія» і «некрофілія». Рівновага цих альтернатив робить людину вільною у визначенні свого життєвого шляху. Як перешкода у виробленні неповторної індивідуальності стоять суспільні сили, які примушують людину вдаватись до «втечі від свободи», використовуючи при цьому такі форми поведінки, які руйнують людську гідність і жорстоко (тому що несвідомо!) руйнують спроби досягти творчої індивідуалізації.

К. Хорні — представниця соціального психоаналізу, як і Фромм, вдається до застосування соціальних механізмів єдності психіки і пропонує принцип конкуренції, змагання і т. ін. Конкретні відношення між людьми продовжуються такою ситуацією, коли дана особа для здійснення свого життєвого призначення мусить увійти в стан «боротьби всіх проти всіх», досягти зверхності і як результат — самоутвердження. Життєвий успіх цієї особи породжує заздрість у конкуруючих осіб, і вони здійснюють ворожі акції проти благоденствуючої особи, намагаються її принизити або й зовсім знищити. Проте приниження і знищення іншої особи є втрата людської опори, єдино можливої опори буття. Вона стає тим надійнішою, чим солідніщою соціально виступає людина-опора. Але така солідність і міць робить людину такою, яка сама вимагає приниження інших і тому перестає бути для них опорою буття. Хорні бачить лише порочне коло конкуренції, яке виступає на поверхні людських відносин: людина прагне одна до одної як до екзистенціальної опори, але зустрічає ворожу дію, а не ситуацію опори.

В ідеї Хорні про конкурентність як засаду соціального психоаналізу міститься цикл соціально-етичних категорій. Боротьба за соціальну опору в експлуататорському суспільстві починається з поневолення іншої людини, з ліквідації її індивідуальності, із зведення її до рівня абстрактного існування; але в такому намаганні прокладається шлях до зникнення екзистенціальної опори. Ідея поневолення тому шукає інших, в тому числі більш підступних шляхів: людину шкодують, люблять, роблять для неї добро, щоб зв'язати її з собою певним обов'язком, зв'язати її внутрішнім примусом. Один з героїв роману Ф. М. Достоєвського «Брати Карамазови» каже: «Розчавіть його своїм милосердям!»

Зло і добро виступають як дві сторони відшуку опори буття. Людина освоює іншу людину, а не просто навколишній світ. У такому освоєнні мусить бути міра *унікальної автономності* іншої людини; в межах цієї міри та або інша особа залишається самодостатнім існуванням і разом з тим служить опорою для інших. Перейдення міри в один і другий бік ліквідує соціальність і разом з цим людське буття.

Радянська психологія в особі Л. С. Виготського та його послідовників використала ідею культурно-історичного поєднання природного і соціального шарів; Л. С. Рубінштейн з цією метою дослідив проблему детермінізму. Марксистсько-ленінська філософія бере людину, її особистість як сукупність соціальних відносин, і в цій сукупності міститься особистісна суперечність, оскільки людина свідомо чи несвідомо прагне цю сукупність привести в єдність несуперечливого плану; в намаганні здійснити таку єдність у людини виникає чітке усвідомлення особистісної суперечності.

Справжня психологія особистості, розробка якої належить радянській психології, починається з того пункту, коли ліквідується уявлення про її застиглі структурні шари, метафізично протиставлені один одному. Радянські психологи розкривають динаміку (і діалектику) встановлення «сукупності суспільних відносин», чим визначає смисл людського суспільного існування, а в його межах існування особистості.

В ситуації вчинку, коли починається логічний розвиток її, є момент, який не залежить від людини і виступає зокрема фатумом, необхідністю, закономірністю; другий момент ситуації повністю визначається людиною. В цьому головна вихідна суперечність ситуації; те ж саме можна сказати і про мотивацію: вона визначається як суб'єктивна пристрасть, що відображає як суперечності людського індивіду, суперечності суто психічні, так і об'єктивну визначеність мотивації з боку

предметного світу. Мотивація є не що інше, як *опредміченість* людського потягу. У вчинковій дії теж міститься аналогічна протилежність: і ціль, і засоби, і тактика, і стратегія містять в собі момент об'єктивної необхідності і суб'єктивної визначеності. Ціль є об'єктивно існуючий предмет — людина, на яку спрямовано доцільну дію,— ідеалізований образ, що визначає, яким має бути предмет перетворення. Засоби є також об'єктивно існуючі предмети — люди зі своїми власними інтересами, почуттями, цілями. Разом з цим їх використовують для досягнення інших, не їхніх цілей, і тому вони є засобами. В тактиці і стратегії (відповідно характерологічним і особистісним визначенням) є ті ж самі два моменти — суб'єктивний досвід з планами рішення життєвих ускладнень і об'єктивний стан речей, їхні зв'язки, тенденції розвитку, становлення, все та ж необхідність незалежного від людини світу.

Структура вчинку є такою цілісністю об'єктивного і суб'єктивного, яка становить, зрештою, особистісне визначення психічного. Це означає, що особистість є цілісністю суб'єктивного і об'єктивного моментів вчинку; цілісність передбачає їхне розведення. Зокрема, успіх вчинку визначається рівнем врахування об'єктивності його обставин, компонентів і суб'єктивної зрілості намірів. Вчинок зовсім невиразний, коли йому не передує кваліфіковане роз'єднання згаданих сторін. Це роз'єднання визначає рівень діяльності людини, її суспільну і психологічну зрілість.

Вчинок як логічний осередок історії психології пройшов свій цикл розвитку. Тактика і стратегія виявляються *ситуацією здійснення* — повернення до вихідного вчинкового пункту. Те, що раніше було розвитком ситуативних відношень — значення, конфлікт, колізія, те, що було розвитком мотиваційної структури, відповідно—моральність як норма поведінки, боротьба мотивів і прийняття рішення на базі суперечностей афекту, інтелекту і волі, те виступає тепер на рівні вчинкової дії як ціль, засоби і тактика-стратегія. Ця подвійна категорія повертає нас до вихідного ситуативного пункту. Вчинок, який було здійснено у вирішенні певної ситуації, вводить людину в нову ситуацію, адже вона є продуктом самої людини, її суб'єктивною проекцією.

Завершення вчинку в історії психології висуває тепер на передній край науки психології проблему *особистості,* так що ця категорія визначається як стратегія вчинку, визначається суб'єктивними і об'єктивними моментами. Чим більше розведені вони, тим яскравішим виступає зв'язок між ними. Особа, що враховує значну перспективу об'єктивних відношень, стає навіть

всесвітньо-історичною особою. Багатство цих об'єктивних відношень становить дійсне духовне багатство особистості. К. Маркс влучно розкрив сутність людини, визначивши її не як абстракт, властивий окремому індивіду, а як сукупність суспільних відносин.

Може здатись парадоксальним, що один з найвидатніших психологів світу Ж. Піаже, який спеціально не досліджував природи особистості, вказав на специфічні акти особистості і назвав їх центрацією і децентрацією. Центрація більше осмислюється Піаже як суб'єктивізм у тлумаченні світу і властива раннім віковим етапам. Децентрація як психічна зрілість свідчить про усунення людиною егоцентричних деформацій у тлумаченні світу. Насправді ж ідея особистості в її повному звучанні є особистісний рівень оригінальності і як остання особистість передбачає відтворення об'єктивних відношень і разом з тим їхню центрацію, зв'язок, органічну сполучність через людську суб'єктивність.

На противагу буржуазним теоріям особистості, які метафізично протиставляють шари психічного та штучно їх поєднують, у теоріях особистості радянських психологів розкривається діалектичний змістовний перехід рівнів психічного один в один. При цьому відносну стабільність мають шари *особистісного буття і особистісної свідомості.* Людина як сукупність суспільних відносин виступає на цих двох рівнях.

Стратегічні засади вчинку і проблеми життєвого шляху людини в сучасній психології

Сучасна світова психологія висунула питання особистості і творчості на передній край своєї науки. Спроби поєднати ці дві проблеми здійснюються здебільшого шляхом «короткого замикання», внаслідок чого виходять праці, в яких досліджується «творча особистість». Серед них з'являються й такі, в яких «творча особистість» розглядається на грунті її життєвого шляху. Цей шлях кваліфікується головним чином кривою підняття та занепаду творчих досягнень особистості.

Коротке замикання головних проблем сучасної психології ще не є дійсним її науковим поступом, який знаменував би якісний стрибок уперед. Психологія має вийти на новий рубіж, який визначається, з одного боку, розвитком центральної вчинкової ідеї історії психології, а з другого — таким синтезом проблем особистості і творчості, який покаже тепер не формально психологічні механізми, компоненти, структури тощо, а суттєві зв'язки психіки з навколишнім предметним світом.

В останні роки дослідниками психології творчості було висунуто ідею про необхідність поєднання останньої зі змістовним планом творчості, який, зокрема, виступив як логіка історичного розвитку науки. Знання психології творчості без грунтовної опори на історичний матеріал відображуваного предмета буде лише пасивним знанням, а логіка історичного поступу науки не матиме в собі реального живого імпульсу в суперечностях творчої істоти.

Наукова психологія повинна зіткнутися з процесом змістовнсго освоєння світу, який відбувається в різних формах, зокрема науковій, художній, технічній, технологічно-практичній, морально-практичній і т. ін. Це означає, що форми творчого освоєння дійсності з боку особистості не можуть бути відокремлені від об'єктивного змісту предметного світу, а мають визначатися цим змістом. Тоді рівень відображення його буде свідчити про реальний рівень творчих досягнень особистості, яка розкриває себе в цьому процесі. Це розкриття є процес, який охоплює собою все життя, і саме в цьому розумінні слід говорити про життєвий шлях особистості. Він не зводиться до набору вікових особливостей, хоч і корелює з ними.

Наукова психологія, що базувалась на рівні пояснювального принципу — вчинкової дії, показала тільки, що ця дія стає основою для розуміння виникнення свідомості як ідеально-суб'єктивних феноменів. Принцип «спочатку була дія» (перефразування згадуваного виразу Гете «спочатку було діло») показав шлях інтеріоризації — перехід зовнішнього на основі дії у внутрішні, суб'єктивні якості психічного. Проте панування принципу інтеріоризації, яким так однобічно захопилися психологи в першій половині XX ст., викликає тепер здивування, немов у людини, що спостерігала б, як у будинок входить нескінченна черга людей, а з самого будинку ніхто не виходить. Це викликало б велике збентеження, і навряд чи такий спостерігач сам наважився б увійти до цього будинку. Інтеріоризація суттєво доповнюється екстеріоризацією — переходом внутрішнього у зовнішнє. Так розкривається двоспрямований процес. Психічно-суб'єктивне, переходячи у зовнішнє, об'єктивне, не формально змінює своє місце перебування, а водночас збагачується змістом об'єктивного світу і відразу ж інтеріоризується з цим багатством. Це і є реальна найзагальніша діалектика становлення психічного. Таке становлення, взяте на грунті поєднання ідей особистості, творчості із змістовним боком об'єктивного світу, стає життєвим психічним процесом людини або життєвим шляхом особистості — терміном, що має свій вік, принаймні дві тисячі років, та лише в

сучасну епоху вийшов на передній край психології як її основоположний підсумок.

Вчинкова дія, що збагачує себе об'єктивним змістом, показує такий вчинок, який розвиває себе за рахунок цього змісту, адже суто психологічна структура його має вже принципово завершений характер. Життєвий шлях людини можна тому зрозуміти як перманентний розвиток вчинків, коли завершення одного ставить людину у певні суперечності зі світом, які й долаються у вчинку наступному. Ця низка вчинків однієї і тієї ж особистості є лише виявом, або становленням єдиного вчинку. Певна послідовність у становленні його «зрілості», певна лінія завершеності його предметного збагачення, а також певна його інволюція становлять життєвий шлях, або цикл особистості. Встановивши певний еталон, або ідеальну лінію (ортобіоз), такого шляху, можна дослідити та належно оцінити реальний життєвий шлях особистості. Справжня теорія творчості, особистості, а також будь-яких психічних процесів, властивостей, станів буде найбільш плідною лише у поєднанні з цією основоположною актуальною проблемою психології.

Зважаючи на те, що вчинкова дія визначається характером поєднання цілі та засобів її досягнення, а в цьому можна бачити основу психології, характер особистості, її творчої діяльності, самий життєвий шлях людини, з свого боку, визначатиметься рівнями розгортання ситуативних відношень—включення людини у вир життя, рівнями розгортання мотиваційних відношень, де однією з найважливіших проблем виступає саме в и б і р життєвого шляху з безмежної кількості ситуативних прив'язаностей, і, нарешті, рівнями *дійової реалізації* цього вибору.

* * *

Такий шлях розвитку основоположних ідей психології, розвитку, взятого в його «іманентній» суті. Реальні умови, в яких відбувається цей розвиток, пов'язані з сукупністю соціальних факторів — матеріального та ідеального порядку. Яке відношення між цими факторами та як вони визначають становлення самого (психологічного) знання,— питання, яке принципово і всебічно було розглянуто Ф. Енгельсом в його листуванні, присвяченому проблемам історичного матеріалізму (1890—1894).

Листи про історичний матеріалізм Ф. Енгельса та історико-психологічний процес

У цьому листуванні Ф. Енгельс неодноразово звертається до питання про характер залежності релігії, філософії, «ідеологічного погляду» від економічної основи життя суспільства, спростовуючи різних вульгаризаторів марксизму. Він зауважує, що «філософія кожної епохи має передумовою певний мислительний матеріал, який переданий їй її попередниками і з якого вона виходить» [1, 37, *396*]. Перевага економічного розвитку у кінцевому підсумку також і над цими галузями для Енгельса незаперечна, але він показує, що вона має місце в рамках умов, які диктуються самою даною галуззю: у філософії, наприклад, дією економічних впливів, які знов-таки справляють вплив здебільшого тільки у своєму політичному і т. п. виразі, на наявний філософський матеріал, доставлений попередниками. Енгельс особливо підкреслює, що економіка тут нічого не створює заново, але вона визначає вид зміни і дальшого розвитку наявного мислительного матеріалу, але навіть і це вона робить здебільшого посередньо, тимчасом як надзвичайно важливий прямий вплив на філософію справляють політичні, юридичні, моральні відображення [див.: 1, 37, *397*].

Мислитель (у даній історії це психолог) спонукається у своїй діяльності такими рушійними силами, які залишаються йому невідомими. Така, за Енгельсом, природа ідеологічного процесу. Зміст і форму свого мислення психолог виводить із чистого мислення, використовуючи досягнення своїх попередників, а також власної інтелектуальної роботи. Мислитель-психолог має справу тільки з матеріалом для мислення. Він вважає, що цей матеріал породжений мисленням. Тому він не досліджує інше, більш віддалене і від мислення незалежне джерело. Це здається психологу-мислителю звичайною справою, адже для нього будь-яка дія здається посталою кінець кінцем з самого мислення, «тому що здійснюється *за допомогою* мислення» [1, 39, *79*].

Термін «історичний ідеолог» Енгельс використовує для позначення понять «політичний», «юридичний», «філософський», «теологічний», маючи на увазі також поняття «психологічний». Всі вони стосуються суспільства, а не просто природи. Цей «історичний ідеолог» має в галузі кожної науки певний матеріал, який утворився самостійно з мислення попередніх поколінь і пройшов власний, самостійний шлях розвитку в мозку поколінь, що заступали одне одне. Енгельс вказує далі на те, що історичне явище, покликане до життя причинами кінець

кінцем економічними, саме стає активним фактором і здійснює зворотний вплив навіть на ті причини, які викликали це явище [див.: 1, 39, *81*].

Ф. Енгельс заперечує проти такого створення історії «наук, так начебто науки впали з неба» [1, 39, *166*] саме тому, що зрештою економічні умови спрямовують історичний розвиток. У листі до В. Боргіуса Ф. Енгельс пише: «Політичний, правовий, філософський, релігійний, літературний, художній і т. д. розвиток (це має відношення і до поступального ходу психологічних знань.— *В. Р.*) грунтується на економічному розвитку. Але всі вони також впливають один на одного і на економічний базис. Справа стоїть зовсім не так, що тільки економічне становище є *причиною,* що *тільки* воно є *активним,* а все інше — лише пасивний наслідок. Ні, тут взаємодія на основі економічної необхідності, яка *кінець кінцем* завжди прокладає собі шлях» [1, 39, *166*].

Історія психології протягом усіх своїх головних етапів була найтісніше пов'язана безпосередньо у своїй «самосвідомості» з різними ідеологічними спрямуваннями. Як ідеологічний процес вона опосередковано пов'язувалась і визначалась економічними факторами, так що її провідні ідеї мали таке коріння, про яке самі ідеологи (зокрема, психологи) не могли мати уявлення: матеріальне життя суспільства існує незалежно від його відображення в голові ідеологів і має такий об'єктивний зміст, який ніколи не вичерпується в акті пізнання.

Це визначає гострі внутрішні суперечності в історичній творчості психолога. Досліджуючи цю творчість, слід мати на увазі, що́ і я́к в психологічній теорії усвідомлюється самим автором, а що далеко виходить за межі його інтелектуальних установок, формує ще не усвідомлюваний об'єктивний зміст теорії. В цьому основа численних психологічних з д о г а д о к значної наукової цінності, які кваліфікувались так лише представниками наступних поколінь психологів. Це пояснює і той факт, що в межах панівних ідеалістичних і навіть теологічних систем було висунуто матеріалістичні здогадки, які увійшли в скарбницю духовних досягнень людства.

В ситуації, мотиві, вчинковій дії як принципах психологічного тлумачення виступає дійсна діалектика усвідомлюваного і неусвідомлюваного для даного мислителя матеріалу, яка становить д р а м а т и ч н е багатство історії психології, становить суперечливий процес пізнання людської душі. В цьому основна засада оцінки психологів як тих, що посідають чільні місця в історії своєї науки, так і тих, що виконують безмірну буденну роботу.

СИТУАТИВНЕ ВИЗНАЧЕННЯ ВЧИНКУ В ІСТОРІЇ ПСИХОЛОГІЇ

Вчинок як головний осередок психології найперше визначається з свого ситуативного боку — повністю поглиненим ситуацією. Навіть його суб'єктивні моменти з їхньою важливою роллю в поведінці людини ще не пізнані у відносній самостійності і, зрештою, визначаються надлюдськими силами.

Рівні вчинкової ситуації (значення, конфлікту, колізії) та відповідні історичні форми вивчення психічного

Міфологічна і народна психологія перебувають на рівні ситуації, що відображається спершу в її суцільній значимості. Для вчинку все, що оточує людину і перебуває в ній самій, сповнено смислу. Суттєве і несуттєве, необхідне і випадкове серед усього того, що визначає поведінку людини, виступають у нерозчленованому вигляді. Даний рівень ситуації спрямовує психологічне пізнання до абсолютизації значень, що історично виявляється у формі персоніфікації психічних здатностей людини. Психологія мала паралельно великому Олімпу свій особливий — психологічний, де людську душу було персоніфіковано в образі Психеї.

Суцільна значимість, в якій не відрізняється істотне від неістотного, повертається до людини своїм протилежним боком, так що тепер в ситуації все стає беззначним. Це приводить до надломлення ситуативного моменту вчинку. Оскільки суцільна значимість водночас існує і не існує, ситуація виявляє свої сторони — одні як значимі позитивно, інші — негативно. Вона стає сповненою таких протилежностей, між якими вміщується поведінка людини. Така ситуація кваліфікується як конфліктна.

Перебуваючи на ситуативній площині, психічне розводиться на протилежні полюси, внутрішньо поляризується за своїми якостями, стає доступним для споглядання і спекулятивних міркувань. Оскільки ці протилежності утримуються в своїх необхідних значимостях, а їхні компоненти не можуть існувати у взаємній ізольованості, ситуація стає конфліктною. Головне в ній — розкриття відношень людини і світу.

Спершу вчинок протиставляється загальній традиції, що має свої незмінні закони, походить від неї, потім консолідується у своєму відношенні до вищих форм буття, так що емпіричний світ людини, природи оголошуються оманливими. Здійснюється спроба побачити справжню реальність психічного в межах особливого стану — нірвани, в якій людина встановлює обмежено-діяльнісний контакт з основою буття.

Визнання ілюзорними психічних феноменів та зовнішнього світу має тенденцію до ліквідації самої нірвани, адже вона складається із діяльнісного і змістовного взаємного «переходу» суб'єктивно-психічного та об'єктивно-реального. Нірвана як вищий буттєвий стан людини сама, принципово кажучи, залежить від уявлення про «ілюзорність» всього існуючого.

Психічне, людина мусять бути пізнані в їхніх відношеннях до об'єктивного світу. Це вимагає чіткого, саме конфліктного протиставлення людини і світу, протиставлення, в якому вони визначаються, відокремлюються і поєднуються на взаємній основі. Психологія конституюється тією мірою, якою вона чітко виділяє сфери людську та позалюдську і ставить питання: що належить на всіх рівнях психічного людині, а що об'єктивному світу. Формується уявлення про світи великий і малий — макрокосмос і мікрокосмос. При всьому їхньому конфліктному протиставленні вони об'єднуються здебільшого за структурними аналогіями, так що душа мислиться як існуюча у великому і малому світах.

Людська позиція бачення світу, визнання людини вихідним пунктом міри, а, зрештою, ним виявляється мікрокосмос, приводить до недооцінки космосу великого в його застійній просторовості і матеріальній пасивності, до оціночного завишення космосу малого, який, сповнений діалектики часових відношень, відображається у невпинному процесі становлення.

Втрата змістовної продуктивної кореляції між великим світом і малим примушує психологію залишити принцип конфліктного протиставлення та замінити його протиставленням колізійним, яке, насамперед, обирає своїм предметом моральну сторону людської вчинкової поведінки. Моральне та аморальне не можуть співіснувати, принаймні в усвідомлюваних ідеальних прагненнях людини. Колізія вирішується так, що один компонент колізійного протиставлення мусить бути ліквідований. Людська психіка очищається, стає ідеалізованою та уподібнюється тепер не світу великому, який в собі не має і не несе ніяких моральних цінностей, а верховному існуванню, яке виступає тепер взірцем не тільки вчинкової поведінки, а й самої структури психічного. Відношення великого і

малого світу замінюються відношенням людської душі та вищого існування. При всій їхній несумірності вони мають структурну подобу. Психологія здійснює екстраполяцію з психологічної структури на структуру першобуття. Психічне стає вихідним пунктом світоглядного міркування і мусить бути пізнане тепер не як аналогія світу великому, а у власній своєрідності, так щоб залишилась зв'язка душі з верховним існуванням. Те, чим вони відрізняються, стосується «категоріального світу» (апарат схоластичного способу пізнання) у відношенні до душі, яку можна пізнавати шляхом довільної субординації категорій та одкровення.

Хоч схоластика мала своїм завданням дати лише раціональний коментар теологічному тлумаченню структури і долі душі, протилежність методів пізнання теології та психології сприяла виникненню ідеї про дві істини — теологічну і психологічну, які практично мусили мати автономні існування. Схоластика була формальним відродженням античності через категоріальну систему арістотелевої психології. Наука про душу в античному світі мала в своїй основі конфліктне протиставлення; схоластична психологія виявилась рівнем завершення колізійно-ситуативної суперечності.

Від колізійного протиставлення до мотиваційного аспекту вчинку

Визнання компонентів колізійного протиставлення як необхідних, діалектично зв'язаних сторін людської душі спонукає психологію до вміщення цього протиставлення в єдиному психічному феномені — мотиваційному аспекті вчинку. Негативна сторона колізійної ситуації вже не підлягає усуненню. «Дух заперечення» має таку ж рушійну силу в людській поведінці, як і «дух ствердження». Діалектику цього заперечення і цього ствердження вміщує в собі тепер ідеально-суб'єктивна сфера мотивації, породжуючи, зокрема, боротьбу мотивів і т. п. В колізійній ситуації заперечення негативного моменту є усунення чужого, невідповідного ідеалам поведінки компоненту, чим здійснюється звільнення, очищення душі на шляху людини до палко очікуваного досягнення ідеалу.

Тепер колізійна негативність усвідомлюється як притаманна самій психічній природі людини, так що ліквідація такої негативності приводить душу до змертвління. Колізійна ситуація виявляється проекцією суперечливих за своєю природою людських пристрастей. Ситуацію розуміють тепер не просто як об'єктивно передіснуючу, а як створену людською активністю. Психологія історично починає свій другий етап.

РОЗДІЛ ПЕРШИЙ

СИТУАЦІЯ ЗНАЧЕНЬ: МІФОЛОГІЧНА І НАРОДНА ПСИХОЛОГІЯ

Відтворення первісних форм уявлень про душу в ранні періоди людської історії стає можливим на основі аналізу археологічних даних, старовинних ритуалів, які дійшли практично незмінними до нашого часу, а також даних фольклору, первісного мистецтва тощо. Чітке відтворення характеру первісних вірувань в душу вимагає також застосування методу наукової абстракції, що дає можливість науково правильно узагальнити безліч фактів і відтворити їх в логіко-генетичній послідовності з розкриттям суперечливого характеру міфологічного процесу. Ф. Енгельс дав зразок діалектико-матеріалістичного аналізу цієї проблеми: «Вже з того досить віддаленого часу, коли люди, ще не маючи ніякого поняття про будову свого тіла і не вміючи пояснити сновидінь, прийшли до того уявлення, що їхнє мислення і відчуття є діяльністю не їхнього тіла, а якогось особливого начала — душі, що перебувало в цьому тілі і залишало його при смерті,— вже з цього часу вони мусили були задумуватись про відношення цієї душі до зовнішнього світу. Якщо вона в момент смерті відокремлюється від тіла і продовжує жити, то немає ніякого приводу вигадувати для неї ще якусь особливу смерть. Так виникло уявлення про її безсмертя, яке на тому ступені розвитку не містило нічого втішного, вважалось невідверненою долею і досить часто, наприклад, у греків, вважалось справжнім нещастям. Не релігійна потреба у втісі приводила всюди до скучної вигадки про особисте безсмертя, а та проста обставина, що, раз визнавши існування душі, люди, в силу своєї *обмеженості* (підкр.— *В. Р.*) ніяк не могли пояснити собі, куди ж зникає вона після смерті тіла» [див.: 1, 21, *16*]. Обмеженість, про яку говорить Енгельс, та, яка властива певному рівню історичної самосвідомості людства, пов'язується на рівні ідеології та практичної діяльності людини з ситуацією значень. Її початкові форми відносяться безпосередньо до міфологічної та народної психології.

Коло міфологічних уявлень про душу

Ситуативна форма вчинку передбачає надання своєрідного значення подіям в природі і тим, що відбуваються в самій людині. Здійснюється вихід за межі чуттєво даного з метою проникнення в суть речей, підкорення їх владі

людської волі. Таке роздвоєння предметного світу, включаючи живу і неживу природу, породжує уявлення про тіло і душу. Душа визнається існуючою у всіх природних тілах, явищах та визначає їхні метаморфози. Такий рівень розуміння природи і самої душі було названо а н і м і з м о м.

Якщо всі предмети і явища мають значення, яке виходить за межі їхньої тілесної природи, цим вони пов'язуються між собою, перманентно здійснюючи взаємний перехід. Всезагальний зв'язок подій у світі на основі анімістичних уявлень приводить до фаталістичного погляду на світ — результат абсолютизації ідеї значень. Якщо всі без винятку події зчеплено одна з одною, зміна в якому-небудь одному місці всесвіту впливає на зміну всіх інших подій у ньому. Відчуваючи себе у своїй поведінці повністю зв'язаною з усіма явищами всесвіту, людина переживає свою безпорадність. Її вчинки передвизначено заздалегідь на багато поколінь вперед. Усвідомлюючи такий всезагальний зв'язок між подіями, людина приходить до висновку, що кожна з них може вказувати на характер іншої та свідчити про її наближення. Виникає інституція оракула, який за допомогою спеціально приставлених до нього людей може давати вказівки про наступні події.

Поруч з пасивним ставленням до фатуму людина виявляє силу свого розуму, спритність, хитромудрість, долає передвизначеність життя, здійснює власні цілі саме з використанням знання про абсолютну зчепленість подій у світі. За допомогою одного предмета людина впливає на інший, змінює його за власним бажанням. Фаталістична зчепленість подій і предметів переходить у вільну гру залежностей між ними: досить зрушити один компонент цієї зчепленості, щоб викликати зміну в ряді інших компонентів. Людина отримує можливість направляти за своїм бажанням хід об'єктивних подій. Таке ставлення до світу усвідомлюється як магічне всесилля людини. Вона здійснює відповідні ритуали, щоб отримувати очікуваний результат.

На основі фаталістичних уявлень, магічних дій людина усвідомлює події, що пов'язуються з перетвореннями предметного світу, його видимих форм. Вони трансформуються одна в одну; будь-який предмет може бути перетворений в будь-який інший. Так виникають уявлення про метаморфози предметного світу. Вони роблять можливим усвідомлення єдності різноманітних природних форм, можливості їхньої зміни, в результаті чого формується думка про зв'язок живого і неживого світу.

Зміна зовнішніх форм, згідно з міфологічним світогля-

дом, не зачіпає внутрішню суть предмета: вона знаходить собі лише нове втілення. Незмінною при метаморфозах залишається душа, яка переходить з одного тіла в інше, близьке за ходом метаморфози. Такий перехід називається метемпсихозом. Душа уявляється як сутність, що має незалежне від тіла існування, може вільно виходити з нього, самостійно мандрувати і входити в нього. Перед людиною постає питання про залежність між тілом і душею. Розкриття цієї залежності виявляється у розшуку тілесного субстрату душі.

На ранніх етапах міфологічного світосприймання душа як сутність тіла мислиться у формі відповідного тіла, так що можна говорити про їхню портретну схожість. Душа тільки становить більш легке і навіть невидиме тіло. Оскільки при втраті якоїсь другорядної частини свого тіла людина залишається живою, вона мислить як субстрат душі таку частину тіла, що мусить бути найважливішою саме для душі. Все, що є в людському тілі — тверді, м'які частини, рідини,— все без винятку може бути виправдано як субстрат душі. Серце, печінка, кров, волосся, нігті, слина та інше у різних народів виступають також субстратом. При втраті цієї частини тіла душа його покидає. Дихання вважається найбільш нематеріальним субстратом, і, зокрема, в слов'янських мовах воно етимологічно пов'язується з душею. В уявленнях душа — дихання втрачено будь-яку схожість його з формою людського тіла. В такій «дематеріалізації» душі здійснюється підготовка до розуміння душі як ідеальної сутності.

Анімізм виступає центральним, найбільш загальним поняттям міфологічної психології. Його попередньою формою виявляється фетишизм, завершенням — повна дематеріалізація душі. Фетишизм є таким ставленням людини до речей, коли вона з подивом зупиняється перед незвичною річчю, предметом, які викликають передчуття, що за ними криється щось серйозне — загрозливе або сприятливе для життєдіяльності людини. У фетиші найперше відбувається вихід за межі натурального предмета, його роздвоєння на фізичні риси і приховану сутність. Людина випробовує фетиш, боїться його і може водночас його навіть карати за те, що він не задовольняє певні бажання. Ставлення до фетиша як незвичної речі переноситься практично на всю природу. Будь-яка річ може постати в залежності від середовища у своїх незвичних рисах, викликати подив або страх. Фетиш сприймається емоційно, у зв'язку з чим постає уявлення про його неабияку силу.

Уявлення про душу в міфологічний період значною мірою визначає поведінку людини. Звичаї, ритуали, пов'язані з на-

родженням, наданням ім'я, ініціаціями, одруженням, зрілістю, похованням, спілкуванням з мертвими мають у своїй основі певне уявлення про душу. Дотримання ритуалів, звичок, звичаїв має на меті (несвідомим чином) зберегти людську спільність. Не тільки предмети роздвоюються на свою фізичну якість і приховану за нею сутність. Ритуали теж мають своє таємниче значення і вводять людину в широке коло відношень з усім відомим для неї світом. Магія лежить в основі ритуалу. Саме тому, що ритуал є окремою дією більш широкого значення і забезпечує існування людської спільності, його дотримуються дуже строго. Він включається в загальний хід світових подій і має певну силу сприяти людині в здійсненні її прагнень — викликати ті або інші природні явища. Ритуал є базовою дією для виникнення міфологічних уявлень про природу світових взаємозалежностей. Разом з тим він мислиться як одна з ланок у загальному ланцюгу подій. На грунті ритуалу виникає відповідне уявлення. Згодом воно зникає, а ритуал продовжує існувати в силу інертності традицій.

Від сприймання окремого предмета з наданням йому фетишистського значення до вкладання певного значення в суспільно важливі ритуали людина включена в це мереживо значень разом зі своїми суб'єктивними компонентами. Вони опредмечені, і людина поводиться з ними як з річчю. Її життя відбувається на рівні ситуативних відношень, адже ситуація є сукупністю значень. Серед них немає головних і другорядних. Найнікчемніша річ може мати значення таке ж, як і річ об'єктивно важлива. Дія великої людської спільності не більш вагома для цієї ж спільності, ніж який-небудь предмет дивовижної форми. Він має значення саме як своєрідний предмет, і ця його своєрідність і є його значенням. Жива і мертва людина суттєво не протиставлені. Для міфологічного світогляду життя не знає смерті: індивідуальність як смертна істота ще не усвідомлюється, спільність як така не вмирає, смерть як абсолютне заперечення життя зрозумілою ще бути не може.

І. ПСИХОЛОГІЧНА ПРИРОДА АНІМІЗМУ

1. Виникнення і суть анімізму

Термін «анімізм» запропонував уперше німецький вчений Г. Шталь. Під анімізмом він мав на увазі вчення про безособове життєве начало — душу, яка зумовлює життєві процеси і є «скульптором» тіла. Е. Тейлор і Г. Спенсер застосували цей термін у своїх еволюційних тлумаченнях етнографічних фактів, історії людської культури в цілому. Він мав відно-

шення до віри в душі і духи, майбутнє життя, божества, був компонентом теорії походження релігії, філософії та інших форм суспільної свідомості.

Об'єктивні та суб'єктивні умови становлення первісних уявлень про душу

За Тейлором, уявлення про душу виникає разом з постановою питань: чим відрізняються живе і мертве тіло, що складає причину неспання, екстазу, хвороби або смерті, що таке образ сновидіння. Відповідаючи на ці питання, люди створюють уявлення про душу, двійника, привида. Особиста душа, за міфологічними віруваннями,— це людський образ, який нагадує повітря, пару, тінь. Така душа вільно входить в тіло і виходить з нього. Вона здатна відвідувати тіла інших людей, тварин і навіть неживих речей, оволодіваючи ними, впливаючи на них, виступаючи причиною життя. Таке вчення про душу виявилося стійким «архетипом» пізнання, який визначав собою психологічні погляди не тільки на рівні міфології, а й філософії і навіть проник у деякі «наукові» теорії.

Потреба конкретно уявити душу випливала з потреби враховувати її поведінку — дружню або ворожу, керувати душею або навіть захищатися від неї. Емпірично існувало безліч форм, в яких первісна людина уявляла душу. Слово, що виражало тілесний субстрат душі, було і словом, що виражало саму душу. У тасманійців одне і те ж слово означало «дух» і «тінь». Зулуси ототожнювали «тінь», «дух», «душу». Люди племені басуто вважали, що коли хтось ходить берегом річки, крокодил може схопити його тінь, що впала на поверхню води, тобто проковтнути людську душу. Навіть мерці в «чистилищі» впізнали живого Данте саме тому, що його тіло, в протилежність тілам мертвих людей, відкидало тінь на землю. Караїби, тонганці пов'язували душу з серцем, використовуючи одне й те ж слово для їх позначення. Про вмерлу людину говорили: «її серце пішло», а про людину, яка одужувала після хвороби,— «її серце повернулось». Ацтеки, приносячи серце в жертву богу, оцінювали його вище, ніж інші тілесні органи, вважаючи його субстратом душі. Цей старовинний, міфологічний погляд на серце як на субстрат душі зберігся у фольклорі та поезії до нашого часу на рівні метафори, художнього порівняння тощо.

Папуаси вважали кров субстратом психічного. Її втрата приводить людину до смерті. Старовинні клятви кров'ю свідчать саме про таке вірування. Про звичаї скіфів родичатися й укладати союз дружби кров'ю досить докладно розповідає Геродот. І в наш час при суворих випробуваннях люди кля-

нуться кров'ю як найдорожчим, як тим, з чим найперше пов'язане життя. У австралійців слово «вауг» означало одночасно «дихання», «дух, «душу». Гренландці визначали в людині дві душі — тінь і дихання. В аналогічному віруванні малайців душа померлого у вигляді дихання виходить через його ніздрі. Не випадково, що у слов'ян слова дух — дихання — душа мають споріднене походження. З такими уявленнями тісно пов'язуються і відповідні звичаї. У семінолів — індійців Флоріди, коли жінка помирала під час пологів, немовля тримали перед її обличчям, щоб воно прийняло в себе відлітаючу душу матері. При смертному одрі стародавнього римлянина найближчий родич схилявся над вмираючим, щоб вдихнути в себе його останній подих; був звичай підносити до рота вмираючого батька дитину, щоб вона перейняла його досвід і мудрість. Тірольські селяни ще у XVIII ст. вірили, ніби душа доброї людини після її смерті виходить із рота у вигляді білої хмарки.

В етнопсихології можна знайти чимало даних про наявність кількох душ в одній і тій же людині. Їм належать різні функції. Туземці островів Фіджі розрізняли темну душу, що йде в пекло після смерті, і світлу (відображення у воді і дзеркалі), яка залишається там, де людина вмирає. Алгонкіни Північної Америки вірили, ніби одна душа виходить і бачить сни, інша залишається при тілі. У племені Дакота розрізняли чотири душі в одній і тій же людині: після смерті одна залишається в тілі, інша в її селищі, третя відлітає в повітря, четверта — в країну духів. Уявлення про поліморфність душі збереглося в психології та філософії культурних народів майже до Відродження. Цьому сприяло, зокрема, дослідження Арістотеля про існування в людини трьох душ — рослинної, тваринної та розумної.

Анімізм як вихідний пункт міфологічної психології включав до свого арсеналу нестримне прагнення персоніфікувати різні душі, в результаті чого людина оживила навколишній світ, освоюючи його шляхом анімістичного уподібнення всього існуючого — не тільки живої, а й мертвої природи. В «Іліаді» розповідається про боротьбу Ахілла з рікою Ксанф, що протікала біля Трої. Слово «Ксанф» означає «рудий», «бурий» і служить кличкою коня, зокрема коней Ахілла і Гектора. Цим же йменням звуть троянського воїна, якого було вбито Діомедом.

У боротьбі ахейців і троянців ріка Ксанф бере сторону троянців. Побачивши, як Ахілл у нестримному пориванні вбиває їх, вона виступає проти нього. Починається великий поєдинок, в якому Ксанф застосовує певну стратегію.

...Река поднялась, волнами бушуя.
Вся, всклокотавши, до дна взволновалась и мертвых погнала.
Коими волны ее Ахиллес истребитель наполнил;
Мертвых, как вол ревущая, вон извергла на берег;
Но, живых укрывая в пучинных пещерах широких,
Их защитила своими катящими пышно водами.
Страшное вкруг Ахиллеса волнение бурное встало;
Зыблют героя валы, упадая на щит; на ногах он
Боле не мог удержаться; руками за вяз ухватился
Толстый, раскидисто росший; и вяз, опрокинувшись с корнем,
Ветвей своих густотой и, как мост, по реке протянулся,
Весь на нее опрокинясь. Герой, искоча из пучины,
Бросился в страхе долиной лететь на ногах своих быстрых
Яростный бог не отстал; но, поднявшись, за ним он ударил
Валом черноголовым, горя обуздать Ахиллеса
В подвигах бранных и Трои сынов защитить от убийства.
[35, *352*]

Значну кількість фактичного матеріалу стосовно міфологічної психології неодноразово було піддано аналізу та систематизації, особливо починаючи з другої половини XIX ст.

Німецький психолог В. Вундт докладно висвітлює питання про віру в існування душі та пов'язані з цією вірою культи, показує загальні форми уявлень про душу, подає скрупульозну класифікацію цих форм.

В. Вундт про душу тілесну і духовну — псюхе

В етнографічному матеріалі Вундт виявляє образи душі, пов'язаної з тілом, і душі вільної, вважаючи при цьому, що перші образи мають більш раннє походження. Поряд з тілом в цілому окремі органи вважаються як безпосередньо пов'язані з психічними функціями, так що можна говорити про існування душ окремих органів. В той час як тілесна душа поступово поділяється і відповідно локалізується, породжуючи все нові і нові уявлення про душу, вільна, або духовна душа, яка у стародавніх греків називалася *псюхе,* все більше інтегрується в єдине ціле.

Обидві форми душі уявляються як діяльність тілесної істоти. Тілесна душа пов'язана з тілом безпосередньо, а псюхе — опосередковано: через дихання, тваринне, рослинне існування або навіть і через неживий предмет. Люди на рівні міфологічного світогляду не усвідомлюють, що ці уявлення суперечать одне одному: тілесна душа залишається в тілі після його смерті, в той час як псюхе залишає тіло. Як важливу рису уявлень первісної психології Вундт вважає здатність тілесних носіїв душі перетворюватись один в одного.

Уявлення про існування тілесної душі засвідчується прагненням живих людей зберегти труп разом з цією душею. Це стосується і турбот про певні органи людського тіла. Центра-

льне положення нирок та зв'язок їх з статевими органами може бути, за Вундтом, провідним мотивом для визнання їх носіями душі. Людоїди Австралії надавали переваги нирковому м'ясу, щоб спадкувати силу жертви. Наслідувальні дії фалоносіїв-танцюристів у рослинних культах свідчать про відповідну локалізацію тілесної душі. Втрата крові означає втрату життя; з убитого ворога п'ють кров. Душа пов'язується також з виділеннями (слиною) і продуктами росту (волосся, нігті). Змішування слини, як і крові, є дією, що виражає і скріплює союз дружби, зокрема між воїнами. Поцілунок первісно становить собою акт змішування душ у процесах дихання та обміну слиною. Сила біблійного героя Самсона втілюється в волоссях, чим скористовуються його вороги. Від хвороб позбавляються тим, що волосся хворого закопують в землю. Швидкий ріст нігтів і волосся давав підставу бачити в них життєву силу, властиву душі. Уявлення про «погане око», «пристріт» (сглаз) безпосередньо пов'язується з уявленням про душу. Звичай закривати очі померлому походить з наміру утримати душу в тілі. Не виключено, що фронтальне зображення ока (обличчя — в профіль) в мистецтві Стародавнього Єгипту має зв'язок саме з цією формою вірувань в душу.

Різні форми душ, за Вундтом, співіснують, не шкодячи одна одній. «Єдність цих різних уявлень полягає саме в тому, що все тіло вважається по суті одушевленим і що душевну силу тільки зконцентровано більше в деяких окремих частинах» [32, *73*]. Звідси походить уявлення про окремі душі для різних органів і про відокремлення певних душевних діяльностей.

Тілесна душа може переходити в навколишнє середовище: в одяг, прикраси, зброю, житло. Первісні народи вірували в те, що, одягаючи хутро тварини, перо птаха, навіть маску, що відтворює певну тварину, вони разом з цим набувають властивостей цих тварин. Якщо дати дитині ім'я хороброї людини, то разом з іменем передаються і властивості цієї людини, найбільше — її хоробрість.

Своєрідний факт в історії психології — ідея про відношення до мозку як субстрату психічного, суб'єктивного. Вундт зауважує, що навіть «у культурних народів більш близький зв'язок між душею і мозком є найбільш пізньою з усіх подібних локалізацій. Адже навіть в науці цей погляд укріпився лише в порівняно недавній час: в народних же поглядах, взагалі кажучи, мозок і досі ще мусить поділяти своє панування, принаймні з серцем. Починаючи з Арістотеля, серце залишається аж до XII—XVII ст. беззаперечним субстратом душев-

ного життя; тільки з цього часу під впливом нового розквіту анатомічних досліджень, а в філософії головним чином під впливом Декарта, отримує загальне визнання нове вчення, що душа міститься в мозку» [32, *85*].

Другий вид душі — псюхе — пов'язується переважно з диханням та тінню як найбільш дематеріалізованими явищами. Ця душа не має форми, вона повітреподібна, летюча, перебуває на грані видимості. Нерідко два уявлення про душу як тінь і дихання зливаються в одне. Існування тілесної схожості між батьками і дітьми свідчить про перехід такої душі до нащадків. Деякі племена індійців ховали померлих дітей біля великих доріг, щоб душі цих дітей могли увійти у прохожих матерів. Поцілунок носом був розповсюджений у арктичних народів—лапландців, ескімосів і свідчив про обмін душами через дихання. Чихання означає вихід з тіла злого духа. За переказом Е. Тейлора, коли чихав король Мономотапи (негритянська держава, що існувала до XIX ст. в південно-східній Африці), усі піддані ставали навколішки і раділи тому, що він здоровий. І тепер ще бажають здоров'я людині, яка чихає.

Вважалося, що душа-псюхе може виходити з тіла у вигляді дихання, щоб потім втілитися у черва, змію. Інкарнація душі в інше тіло пов'язується з уявленням про її самостійне існування. Римські авгури мали на увазі птаха-душу, коли гадали, стежачи за польотом птахів. Чим ширшим стає коло тварин, в яких може втілитися душа, тим легше міфологічна творчість розвиває думку про багатократну переміну носія душі [див.: 32, *112*].

Образи сновидінь, марення, галюцінаторні видіння визнаються за реальні події, чим сприяють виникненню фантазій про душу. Поява покійника у сновидінні тлумачилася не як поява його образу, а як прихід дійсної людини. Вона радить, загрожує, примушує здійснювати ті або інші вчинки. У п'єсах В. Шекспіра немає нестачі в духах, що відіграють ролі провідних сил людської поведінки.

Псюхе зберігає образ індивідуалізованого характеру дійсної людини. Портретна схожість душі і тіла пояснюється вірою в дійсність сновидінь. Це приводить до переконання, що при покаліченні тіла буде заподіяно шкоди і душі. Е. Тейлор наводив факти, коли австралієць відрізає у вбитого ворога великий палець правої руки, щоб дух цього ворога, сповнений помсти, не зміг використати примарний спис.

Вундт розкриває також вплив незвичайних станів на уявлення про душу: вважалося, що в екстазі душа звільняється від зв'язаності з тілом. Екстатичні переживання, що розкри-

вають віру в душу, є продуктом колективного життя, традиції. Екстаз породжується діями, які канонізуються і утворюють культ душі. Вундт відзначає такі форми цього культу, як первісний анімізм — вірування в душу тілесну і душу-тінь, анімалізм — вірування в душу тварин, в істоти, рівні або вищі за рангом, ніж люди, манізм — вірування, спрямоване до предків, яке переходить в культ героїв, і, нарешті, культ демонів, істот, що мають хороші і дурні наміри. Існували уявлення про демонів-охоронців і демонів-месників.

О. Ф. Лосєв про залежність міфологічної психології від характеру усвідомлення людиною свого соціального життя

Дійсні соціальні умови виникнення вірувань в душу не були розкриті В. Вундтом — філософом-позитивістом. Радянський вчений О. Ф. Лосєв здійснив марксистський аналіз саме цієї сторони проблеми. Лосєв показує, що розвиток психіки людини, як він історично втілюється в міфологічних уявленнях, спрямовується від скутості традиційними ритуалами, віруваннями, обрядами до вільного, «героїчного» створення ситуації дії з переборенням фаталістичного її визначення, до можливості певного вибору в цій ситуації та визначення наступного спрямування вчинків. Самовизначення людини в її вчинках на рівні міфології і спекулятивної ідеалістичної метафізики ще скуто передвизначенням з боку всевладності об'єктивних сил, так що людина не може реалізувати справжньо творче ставлення до дійсності.

О. Ф. Лосєв здійснив важливе для історії психології розкриття теми становлення уявлень про душу на рівні античної міфології. Специфіку соціального буття та ідеології первісної людини цей дослідник бачить в тому, що общинно-родові відносини переносяться на всю природу. Сам рід ще не усвідомлюється у всезагальності своїх ознак, диференційованологічно, а виступає безконечним об'єднанням предків і нащадків. «Перенесений в такому вигляді на природу і світ, і в той же час відіграючи роль логічно узагальненого поняття, він (рід.— *В. Р.*) і є міфологією, тобто тим або іншим богом, демоном або героєм, які є узагальненням певної сфери діяльності та яким так або інакше підкоряються всі окремі явища цієї сфери дійсності» [56, *10*]. Лосєв критикує теорії походження і розвитку міфологічних уявлень про душу, зокрема солярну, антропологічну, фрейдистську теорії, а також теорію первісного мислення Л. Леві-Брюля. Вада цих теорій полягає в тому, що вони торкаються гносеологічного боку проблеми і не зачіпають зовсім її соціальних коренів або тлумачать їх ідеалістично.

Уявлення про душу на лінії — від анімізму і хтонізму до героїзму

Загальну лінію розвитку міфологічних уявлень про душу, як і світогляду в цілому, Лосєв бачить в переході від фетишизму до анімізму і від хтонізму (міфологічний вираз життєдайних сил землі) до героїзму. Спочатку одушевлюються звичайні фізичні предмети на основі їх незвичних рис. Це відповідає пануванню первісного зв'язку чуттєвих вражень і абстрактного мислення та збиранню життєвих ресурсів у готовому вигляді. Анімізм становить більш високий ступінь міфологічної абстракції, коли демона речі відокремлено від самої речі. Спостерігаючи спочатку свою залежність від землі (хтонізм), мислячи саму себе як породження її сил, людина згодом відчує себе самостійною істотою у відношенні до природи і це є переходом до героїчного віку та відповідної міфології. Між початковими і завершальними стадіями міфологічного світогляду існує тривала перехідна епоха, в якій фантазія породжує страшні химери. Поступово від хаотичного, дизгармонійного, титанічно-циклопічного міфологічні образи душі спрямовуються до впорядкованого, сумірного, гармонійного, олімпійського, до царства Зевса, Афіни Паллади і Аполлона [див.: 56, *16*].

Шлях становлення уявлень про природу душі Лосєв накреслює у зв'язку з вірою в потойбічне існування людини. Найстародавнішим він вважає уявлення душі у вигляді птаха. Душі померлих порхають над Гераклом як птахи в повітрі, злітаються на кров, приготовлену Одісеєм (див.: 11 пісня «Одіссеї»). Більш розвинене уявлення—душі померлих мають вигляд порхаючих тіней та образів безсильних сновидінь, позбавлених тіла. Тому Одіссей не зміг обняти своєї матері, яку зустрів у підземному царстві. Зустріч Одіссея з Агамемноном показує наступний рівень уявлень про душу: Агамемнон бачить своїми очима Одіссея і плаче, розповідаючи про своє трагічне життя. Інші образи поеми Гомера свідчать про більшу самостійність душі. В потойбічному світі вона продовжує своє заняття. Оріон переслідує диких звірів, як це він робив на землі; Мінос судить померлих, Тірезій виступає знаменитим пророком. Душі Татія, Тантала, Сізіфа вже здатні відчувати біль і піддаються страхітливим стражданням. У цих випробуваннях вони виявляють свою індивідуалізовану сутність, яка пов'язується з певною мораллю. Нарешті, Геракл, залишаючи свою досить могутню тінь в Аїді, сам живе щасливо на Олімпі і навіть одружується з богинею юності Гебою. Сізіф обманює Танатоса, і хоч відбуває за це певне покарання, уособлює собою богоборчі антиміфологічні ідеї.

Героїчні образи міфології починають виходити за її межі. Це вже не тільки герої баталій, що славляться своєю фізичною силою. З'являються знамениті герої творці, відомі своїми відкриттями, винаходами, будовами, своїми художніми творами. Дедал будує на Кріті знаменитий лабіринт, створює крила для свого польоту з сином Ікаром. Боги, здійснюючи людську роботу для людських цілей, самі деградують до рівня людей або піднімають людей до рівня богів. Герої змагаються не тільки з титанами, а й з самими богами: Ніоба виступає проти Латони, Ахілл обзиває Аполлона «останніми» словами, Діомед ранить Афродіту. Найбільше самозаперечення міфологічного світогляду в цілому та уявлень про душу зокрема Лосєв вбачає в міфах про Діоніса і Прометея, образи яких уособлюють визволену від впливу богів і навіть спрямовану проти них вчинкову діяльність. «Екстаз та екзальтація прихильників Діоніса створювали у греків ілюзію внутрішньої єдності з божеством, чим ліквідували непрохідну прірву між богами і людьми. Бог стає іманентним людині. Тому міфологія Діоніса, висуваючи людську *самодіяльність* (підкр.— *В.Р.*) позбавляла її міфологічної спрямованості... Трагедія, що виникла з культу Діоніса, використала міфологію вже тільки як допоміжний (художній) прийом, а комедія, що виникла з культу Діоніса, привела до повного нехтування минулих уявлень. І в Евріпіда і в Арістофана міфологічні персонажі самі свідчать про свою нікчемність і безглуздість; саме тому міфологія тут приходить до справжнього самозаперечення [56, *81*]. Міфологія Прометея дає інший тип заперечення міфологічного погляду на фактори діяльності людини. Протягом всього героїчного віку Прометей висить на своїй скелі. Наприкінці героїчного віку Геракл звільняє Прометея, і між Зевсом і Прометеєм відбувається велике примирення [див.: 56, *81*].

Перемога прометеївської ідеї означала те, що з'явилась людина з опорою на власні розум і руки, яка панує над силами природи замість минулого рабського служіння їм.

2. Метемпсихоз і метаморфози

Метемпсихоз як віра у здатність душі виходити з тіла і повертатись до нього

Уявлення про душу як відділену від тіла сутність передбачає визнання можливості душі виходити з тіла і повертатися до нього. В науковій літературі це явище названо метемпсихозом — уявлення, що тісно пов'язується з ідеєю анімізму.

«Всезагальне, універсальне перевертенство» Лосєв кваліфікує як «логічний метод міфологічного мислення [див.: 56, *13*]. Це пояснює уявлення про безконечний ряд метаморфоз, що трапляються з людьми, тваринами і навіть з фізичними тілами світу. З'являються фантазії про переселення душ (метемпсихоз) з одного тіла в інше, поняття, що розкривають важливі риси анімістичного світогляду. Лосєв навіть вказує на своєрідну «перевертенську логіку», принципи якої «все є все» або «все є у всьому». «Зевс виявляється і небом, і землею, і повітрям, і морем, і підземним світом, і биком, і вовком, і бараном, і орлом, і людиною, а іншим разом просто жуком або яким-небудь геометричним тілом» [56, *13*]. Стихійний колективізм, первісна нерозчленованість індивіда і суспільства, індивіда і природи — все це визначає загальний погляд на світ і уявлення про душу зокрема. Як сукупність безконечного ряду метаморфоз індивід бачить себе носієм різноманітних сил, тобто — в магічному ключі.

Існувало вірування, ніби душа, відлетівши від людини, може повернутися на її поклик. Не дивно було бачити сцену, коли здоровий чолов'яга лежить, витягшись на землі, і голосно кричить, благаючи свою душу повернутись до її власного тіла. За переказом Е. Тейлора, у стародавній Скандінавії існувала легенда про вождя Інгімунда, який закрив трьох фінів у хаті на три ночі, щоб вони могли у сновидінні відвідати Ісландію і повідомити йому подробиці відносно країни, де він хотів оселитися. Ці фінни «відправили» свої душі в мандри і, прокинувшись, подали вождю докладний опис баченого. Такі вирази, як «вийти із себе», «бути в екстазі», слід зрозуміти також в їхньому первісному етнопсихологічному значенні.

Сон і сновидіння як загадкові психічні явища справляли сильне враження на первісну людину, ставали основою для різних фантастичних уявлень про душу, в яких деталізувався анімістичний світогляд. Тагали острова Люсона не будили сплячої людини, вважаючи, що її душа в цей час десь мандрує. Північноамериканські індійці тлумачили сон як відвідання душі сплячої людини душею тієї людини, яка з'являється у сні. Негри Південної Гвінеї пояснювали сни відвіданням душ померлих друзів. Пересторога і вказівки, які одержуються таким шляхом, служать керівництвом у вчинках. Е. Тейлор пояснює такі факти змішуванням кількох планів буття людини: сну, марення, продуктів уявлень, наданням характеру реальності таким подіям, які насправді відбувались у сні.

В анімістичних уявленнях душа часто виступає у вигляді тіла; його перетворення мислиться як результат перетворень

душі; разом з цим при пошкодженні тіла відбувається й пошкодження душі. В деяких негритянських племенах існувало вірування, що померлий хворий з'являється слабким і немічним на той світ. Е. Тейлор наводить факти, як плантатори використовували такі вірування для залякування негрів, які намагались покінчити життя самогубством, щоб позбавитись від нестерпної експлуатації. Плантатори відрізали у мертвих рабів руки і голови, а живі, бачачи покалічені трупи, не наважувались на самогубство.

Уявлення душі в тілесному вигляді, вірування в те, що й душі поводять себе так, як і живі люди в своїй тілесній формі, були дуже поширеними. У давні часи ірокези залишали отвір в могилі, щоб засмучена душа могла відвідувати тіло. Навіть в XIX ст. китайці залишали отвори в дасі, щоб душа після смерті могла вийти на свободу. В європейських країнах з цією метою відкривали вікна або двері. Віра в те, що душа схожа на тіло, пов'язується з безліччю звичаїв, вчинків. Північноамериканські індіанці, замучивши ворога, бігають навколо нього, розмахуючи палицями і галасуючи, щоб відігнати душу, або ставлять сіті навколо своїх хатин, щоб затримати в них померлі душі своїх сусідів.

На основі уявлень про «портретну схожість» душі і тіла в психології первісного суспільства виникають людські жертвоприношення. Забиті мають служити покійникам на тому світі. Відбувається просте перенесення способу життя у світі реальному на спосіб життя у світі «потойбічному». За Е. Тейлором, на початку минулого століття при похованні знатних людей у даяків на острові Борнео (Калімантан) існував звичай убивати рабів, щоб вони могли йти за своїм повелителем і служити йому. Перед тим як їх убити, родичі знатного покійника обступали рабів, переконуючи їх служити сумлінно повелителю, за яким вони підуть на той світ, догоджати йому і розтирати його тіло, коли він захворіє, не відходити від нього і виконувати всі його накази. Потім родичі покійника списом завдавали жертвам легких ран, після чого їх заколювали досмерті. З уявленням про портретну схожість душі і тіла пов'язується звичай «полювання за головами» у даяків. Люди, голови яких вони здобували, будуть їм служити після смерті. Спалювання вдів на Фіджі, в Індії мало той же смисл. В Китаї до XVIII ст. самогубство вдів здійснювалось публічно, згодом спалювались зображення з паперу. Люди з племені Асаго (Америка) утикали в могильний пагорбок жердину зі скальпом убитого ворога. В такому разі душа вбитого підкорялась духу похованого воїна. В ряді областей Африки вож-

дів племені вадо ховали в неглибокій ямі в сидячому положенні. Разом з ними закопували живими невільника з сокирою, щоб той готував дрова, і сидячу невільницю, яка тримала голову покійника на колінах. Короля Дагомеї ховали разом з багатьма його жінками, слугами, співаками, солдатами. Час від часу на той світ відправляли людей, щоб повідомляти короля про стан справ на цьому світі. Ще в XVII ст. в Японії, коли вмирала особа знатного походження, кілька десятків слуг кінчали життя самогубством шляхом харакірі. Ще за життя вони в урочистому обряді випивали вино і зобов'язувались віддати свої тіла пану після його смерті для дружби на тому світі. Кайтенс і камікадзе, японські смертники широко використовувались в роки другої світової війни. Їх слід розуміти як феномени самопожертвування, що виявляються у відношенні до суспільства в цілому.

Метаморфоза як віра в послідовне втілення незмінної душі в різні істоти і предмети

З давніх-давен існувала віра про можливість переходу людських душ у будь-які істоти і предмети. Етнопсихологія відкриває вірування в душу, яка перебуває в камені, зброї, човні, одягу, прикрасах та в інших предметах. Кожний клаптик земної поверхні — гори, скелі, а також ручаї, трави, дерева вміщують в собі якийсь дух. Він вислуховує молитви, приймає жертвопринесення. В буддійських легендах дріада може стати дружиною людського героя. Божествам дерева надаються людські риси. Обвішені ляльками та іншими привабливими предметами, дерева можуть ними бавитись. Перед тим як зрубати дерево, до нього звертаються з молитвою, ніби воно має живу душу. В казках різних народів розповідається про вербу, яка плаче, з якої тече кров, яка говорить людською мовою, коли її зрубають. Ч. Дарвін наводить факти про те, що в Південній Америці індіанці голосними вигуками висловлювали своє поклоніння перед священним деревом з навішеними дарами — сигарами, хлібом, м'ясом, шматками тканини. Навколо біліли кінські кості — наслідок жертвопринесення. Ще в минулому столітті на віддалених від великих міст шведських фермах корені дерев поливали молоком і пивом — старовинна традиція жертвопринесення.

Існувала безліч «священних тварин», яких шанували, яким поклонялись, вірячи, що ці тварини є родоначальниками людського племені. В Стародавньому Єгипті шанували священних кішок, шакалів, яструбів. Була навіть бича династія Апіса. Священні яструби перебували в клітках у храмі Гора. Тот мав собакоголового супутника та ібіса, Гатор — зовнішність коро-

ви, Себек — крокодила. Священній корові як божеству набожний індус щоденно вклонявся, приносив свіжі трави. Гануману як богові-мавпі належали храми та ідоли. В нього втілювався Шіва. Вішну мав образ кабана, черепахи, риби. Велика змія захищала афінську цитадель і отримувала щомісячно медові пироги.

Мараві — африканське плем'я — вірили, ніби душі злих людей перетворюються на шакалів, а добрих — на змій. Завдяки своїй властивості змінювати шкіру змій часто виступав у регілійних віруваннях про воскресіння і безсмертя. Уявлення про переселення душ входили істотними компонентами в філософсько-релігійні системи брахманізму та буддизму. Індус вважав, що його тіло — місце тимчасового перебування душі. Вона скута ланцюгом власних вчинків, на ній відбиваються результати минулих дій. Вона піднімається або знижується в нескінченому ланцюгу перевтілень в рослину, тварину, людину, божество, у зв'язку з чим усі істоти мають спорідненість з людиною. Слон, мавпа або черв'як в минулому могли бути людьми, а згодом знову набудуть людського вигляду.

У книзі Ману є закони, що відображають міфологічні уявлення про метаморфози душ. Хороші з добрими намірами душі набувають божественних рис. Душі, над якими панують пристрасті, набувають знову людського образу. Ті, що керуються мотивами зла, знижуються до рівня тварин. Градація таких рівнів встановлюється на основі кваліфікації живих істот за їхніми доброчинними діями. В Стародавній Індії нисхідна градація в переселеннях душі мала таку послідовність: боги, святі, вищі аскети, брахмани, німфи, царі і міністри, актори, п'яниці, птахи, плясуни, шахраї, слони, коні, шудри, дикі звірі, змії, черви, комахи і зрештою неодухотворені предмети. Як кара за негідні вчинки люди можуть відроджуватись ідіотами, сліпими, глухими, німими, різними потворами.

Релігія Гаутами Будди включає старовинні міфологічні уявлення про метаморфози. Будда перероджувався 550 разів на шляху до вищого вдосконалення — звільнення живих істот від страждань. Чотири рази він з'являвся у вигляді Мага-Брами, 20 разів у вигляді духа Секри (лева), був пустельником, царем, багатієм, рабом, гончарем, гравцем, лікарем змійних укусів, мавпою, слоном, биком, змієм, бекасом, рибою, жабою, древесним духом. В результаті такого ряду метаморфоз Гаутама став Просвітленим.

Піфагор детально розповідає про переходи його душі в тіла багатьох істот. Він впізнає в храмі Гери місце, де висів щит, який належав йому тоді, коли він був Евфорбом, убитим Ме-

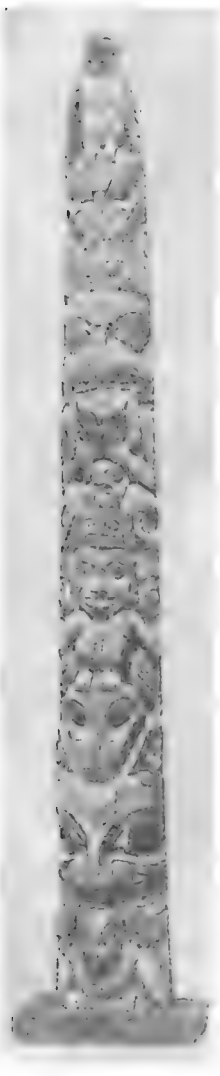
нелаєм при облозі Трої. Згодом він був Гермотимом, клазоменським пророком, похованим передчасно, коли його душа тимчасово залишила тіло. Згодом пророча душа Піфагора переселилася в півня. Коли попросили цього півня розповісти йому про Трою, чи відбувалось усе так, як про це каже Гомер, півень відповів: «Як міг я це знати, о Мікілл? Під час цих подій я був верблюдом у Бактрії» [104, *306—307*].

В «Міфологічній бібліотеці» Аполлодора [12], в «Метаморфозах» Овідія [71] подано енциклопедію перетворень і мандрівок душі. Дафна перевтілюється в дерево. Цігн — у птаха. Зевс виявляв у цій справі божественну віртуозність: перетворюється в дівицю, щоб зручно було спокушувати дівчат, перетворюється на бика і викрадає Європу. Актеон, який побачив голу Діану, був перетворений нею в оленя, якого загризли власні собаки. Метаморфози Тірезія — це вже ціла мотивована історія. Він перетворився в жінку, коли вдарив жезлом зміїв, що парувалися. Але знову перетворився в чоловіка, коли вдарив цих же змій після семи років жіночого життя. На суперечку Зевса і Гери, хто більше отримує насолоди в коханні, відповів, що чоловік, за що Гера зробила його сліпим. Зевс, напроти, нагородив його здатністю пророкування, і з нею він з'являється в «Антігоні» Софокла. Гордого Нарціса покохала німфа Ехо. Знехтувана в коханні, вона висихає, від її тіла залишаються кості і голос, які згодом перетворюються в каміння. Нарціс закохується у своє зображення в струмку і вмирає від кохання. На місці його з'явилася жовта квітка з білими пелюстками. На прохання Пігмаліона Венера з костяної Галатеї робить живу жінку. Погляд Медузи перетворював людей в каміння. В поетичній комедії-казці В. Шекспіра «Сон в літню ніч» є низка метаморфоз, які становлять рушійну силу мотиваційного, драматургійного компонента поведінки героїв та розвитку ситуації в цілому.

Віра в перевертнів навіть у цивілізованих країнах дійшла від стародавніх часів до XVIII і навіть XIX ст. У Франції в 1573 році було оголошено постанову про знищення перевертнів, у Росії в 1714 році було засуджено до смерті жінку, що перетворювалася в сороку, дим тощо.

3. Тотемістичне тлумачення психічної діяльності живих істот

В анімістичних уявленнях як вираженні ідей всезагальної одухотвореності природи суттєва різниця між людиною і твариною ігнорується. Оскільки тварина виступає для людини



Тотемна колона показує походження людей від спільного предка

незвичайною істотою, особливо у зв'язку зі своєрідністю будови тіла, поведінки, у зв'язку з практикою людини, така тварина вважається родоначальницею людського роду. Так виникають тотемістичні уявлення. Родовід племені може вестись від рослинного царства і навіть від речей неорганічного світу. На грунті тотемістичної спорідненості людини і тварини стають зрозумілими факти, коли коня вбивали на могилі воїна. У ескімосів голову собаки клали в могилу дитини, щоб душа собаки, яка завжди добре шукає дорогу, могла привести безпомічну дитину в країну духів.

Тотемізм як віру про походження людини від спільного предка — тваринного, рослинного і навіть неживих предметів безпосередньо шляхом метаморфоз вчені здебільшого пов'язують з мисливською діяльністю первісної людини. Вона мусила переодягатися в звіра, щоб непомітно підійти до нього і перемогти. Маскуючись, наслідуючи рухи тварин, закріплюючі ці рухи в танцях, людина могла передавати свій досвід молодшим поколінням. Мисливець перевтілювався у звіра не тільки зовнішнім виглядом, а й суб'єктивно. Скидаючи з себе маску, людина знову ставала сама собою. Віра в перевертенство набула поширення по всьому світі. У ескімосів Берінгової протоки існувало вірування, що в прадавні часи тварини могли перетворюватись на людину, відкидаючи назад морду або дзьоб. Коли ескімос в ритуальному ганці «перетворювався» на тварину, а потім, відпочиваючи, зсовував маску на маківку голови, він знову перетворювався на людину.

Про перетворення героїв та героїнь у фольклорі народів світу у зв'язку з переодяганням писав О. М. Афанасьєв: «Сила чаклунства і закляття перетворює казкових героїв на різних звірів (вовків, ведмедів, рисів, коней, собак, козлів, баранів), робить їх страшенними зміями і гадами (жа-

бою і др.) і у всіх цих метаморфозах головне значення тут має шкіра тварин» [18, 3, *544*]. «Мова і легенда яскраво засвідчили тотожність понять перетворення і переодягання. Слово «обернутися» (об — вернутися) означає, власне, окутатись, покрити себе одягом, а «перевернутися» — переодягтись, змінити свій одяг (свій зовнішній вигляд), одягти його навиворіт» [18, 3, *526*].

Можна припустити, що віра про походження людини від одного тваринного предка більш раннього, а віра в можливість переходу будь-якої істоти в будь-яку іншу — більш пізнього походження. Залежно від фізичних умов, біологічного середовища людина прив'язувалась до певних груп тварин, залежала від них у своєму існуванні, бачила в них свій життєвий початок, тому ця тварина виступала її тотемом. Рівною мірою це стосується і рослин. Наявність тотему у вигляді неживих предметів — каменю тощо є перенесення на базі ситуації значень відношення «тварина — людина» на відношення «людина — неживий предмет». Поїдання тварини або рослини приводило людину до думки, що у неї і плоть і дух від цих істот. Перероблене несвідомо у фантазії, це уявлення піднімається до рівня певного узагальнення, стає тотемістичною вірою. Слово, яким називалася тотемна істота, означало певну людську спільність, а сама тварина, рослина, неживий предмет увійшли до кола тотемістичного культу. Спільність, спорідненість людей визначалась спільним тотемом. Звідси виникає завершена сукупність не тільки вірувань, а й ритуалів, звичаїв, які мають забезпечити людській спільності благополучне існування у світі.

Тотем як інтимне відношення людської спільності до природних або штучних об'єктів

Якщо фетиш виступав у вигляді одного незвичайного предмета, якому за його незвичайною, дивною і саме тому значимою формою надавали магічного значення, то образ тотемної віри охоплював певний клас предметів, найбільше — тварин, менше — рослин, і зовсім мало — предметів неживих. Віра в тотем походить не тільки від суто практичних питань, а породжується також на основі питань, які вимагають розкриття буттєвої опори. Дж. Фрезер [110] визначає тотемізм як віру в інтимне відношення між групою споріднених між собою людей, з одного боку, і видом природних або штучних об'єктів — з другого. Такі об'єкти було названо «тотемом людської групи».

У межах тотемістичної віри виникає уявлення про душу, яка дає життя кожній істоті і має вигляд певної тварини. Така

форма душі робить можливим перенесення властивостей тварин на людину. Розвиток тотемістичних уявлень та уявлень про душу відбувається у взаємному впливі. Заборона вбивати тотемну тварину еволюціонувала в напрямі віри в безсмертя душі, її «вічність».

Походження і життя тотемістичних предків стає змістом численних міфів і пов'язаних з ними обрядів, церемоній. Симпатійне перенесення в тотем — ряження під тварин, одягання хутра, пір'я і т. ін., імітація рухів цих тварин і навіть рослинного життя лежали в основі виникнення первісних театралізованих дій. Одягши шкуру і маску тотемної тварини, людина відтворювала її рухи, переживала реально свою метаморфозу у відповідний тотем шляхом уподібнення йому. У танцях народів світу відтворюються в залежності від географічного середовища такі тварини, як леопард, антилопа, мавпа, бик, корова, слон, дика коза, дика свиня, павич, жаба, бджола і багато інших. Поняття «мати тотем» здебільшого виражалось тими ж словами, що й «танцювати дану тварину», імітуючи її рухи, звуки, розмальовуючи відповідно своє тіло і т. п.

Разом з виникненням тотемізму все більше вимальовувалась межа між спорідненими людьми і чужими, чіткіше окреслювалось коло осіб, на яких розповсюджувалась «тотемістична мораль» — певна сукупність вчинків, що виражала її.

Анімістичні, метемпсихотичні та метаморфозні уявлення, перебуваючи в межах міфологічного світогляду, поставили людину перед необхідністю натуралістичного розуміння зв'язків між багатоманітними природними явищами, спрямували її до розуміння єдності Всесвіту.

II. ВІРУВАННЯ В ДУШУ ПОХІДНІ ВІД АНІМІЗМУ

Анімізм, як перше роздвоєння світу в свідомості людини на зовнішню предметність і приховану за нею душу, розглядає останню як сутність, певне значення цієї предметності. Душа визначає не тільки характер того предмета, який вона оживлює; будучи певною силою, виходить за межі цього предмета, впливає на інші, ті, з свого боку, власною душею здійснюють вплив ще на одну групу предметів і т. д. Впливати на відстані — така властивість душі пояснюється її відокремленістю від тіла, що дає їй можливість мандрувати, переселятися з одного тіла в інше — людини, тварини, рослини, неживих предметів. Так пов'язуються між собою предмети, явища, події. Всі вони через мандрування душ набувають певного значення. Значення як душа не просто вміщується в новому тілі, а в

залежності від своєї якості змінює його на користь або на шкоду йому. Мандрування душі (метемпсихоз) і зміна самого тіла (метаморфози) приводить до уявлення про нічим не обмежену зв'язаність між собою всього, що є в світі, так що подія, здійснена в одному місці, буде мати резонанс у будь-якому іншому місці. Виникає уявлення про фаталістичне визначення ситуації, а сам «фаталізм» є поняттям, похідним від поняття анімізму.

Так зрозумілий всезагальний зв'язок світових явищ приводить на думку, ніби всі минулі, теперішні і майбутні події заздалегідь передвизначено долею, фатумом. Як би людина не вчиняла, вона не може обминути цього закону всезагальної зв'язаності подій і приречена саме на такий, а не інший їхній розвиток. Вчинок людини виявляється безвільним результатом фаталістичної зчепленості подій. Взятий не тільки як результат, а й як початок безконечного ланцюгу світових подій, вчинок усвідомлюється як причина, вихідний, активний пункт всього того, що після нього відбувається. Установка на фаталістичну приреченість людини змінюється на установку можливості довільного впливу на події у світі. Зокрема, події впливають одна на одну, якщо пов'язані з ними предмети мають між собою схожі риси. Предметна подібність усвідомлюється як результат взаємного впливу певних предметів. Зміна, що відбулася з іншим предметом, на який було направлено дію, виступає тепер як акт магічного впливу, а вся сукупність відповідних дій і вірувань називається магією.

Фатум і магія — уявне безсилля та примарна сила людини як брак дійсної влади людини над світом

Уявлення про неминучість долі та уявлення про силу магічного впливу є двома сторонами первісного усвідомлення людиною характеру своїх вчинків. Людина будь-що намагається подолати фатум магічним впливом на природу, але поверхово встановлений зв'язок між предметами (зовнішня схожість) приводить до марності магічних зусиль, втрати сподівань досягти поставленої мети, а, зрештою, до відновлення фаталістичного характеру свідомості.

Взаємна нігіляція віри в фатум і магію примушує людину дошукуватись конкретних і суттєвих зв'язків між предметами, явищами, подіями. В той час як віра в фатальну передвизначеність виходить із всезагального охоплення зв'язків (всього з усім), магія вже ставиться до зв'язків вибірково, відшукує якісь аналогії, подібності, схожості між компонентами оточення, ситуації, предметного світу. Безсилля магії є результатом спроб впливати на світ шляхом випадкових зв'язків, подоб

і т. п. Магічний зв'язок суперечить реальним, дійсним зв'язкам. Вони мають бути враховані як такі, що породжують індивідуалізований характер ситуації, в якій людина мусить діяти. В магії фіксується і гіперболізується логічна категорія окремого, а психологія вчинку ще не звернена до одиничної конкретності існування, не має справи з індивідуальними властивостями предметного світу. Це зумовлює штучність, безсилля спроб магічного впливу на інше. Дійсна сила одиничного, яке зв'язало б людину з практикою життя і разом з тим зберігало б у собі всезагальне фатального зв'язку та окреме магічної взаємодії, постає тому в конкретній людині, яка виступає царком, жрецем, так що уособлює собою всезагальне, окреме та одиничне. Про діяльність і долю таких царів і царків, від яких залежить благополуччя та саме існування людської спільності, здійснив дослідження Дж. Фрезер у славнозвісній книзі «Золота гілка». Життя пануючої особи, в якій ідеологічно зосереджується і визнання зверхньої сили фатуму і могутності магічної дії, піднімається до рангу вирішення суспільно важливих проблем, які є в собі проблемами унікальними, але до яких прикладається мірка пануючих архетипів світогляду. Процес вибору і прийняття рішення в особливо складних ситуаціях належить саме панівній особі на рівні ситуації значень. Влада цього процесу обмежується пануючими надприродними силами фатуму і магічного взаємовпливу речей оточуючого людину світу.

Життя панівної особи в таких умовах стає особливо нестерпним. Вона мусить дотримуватись безлічі табу (заборон), від чого залежить благополуччя та існування людської спільності, над якою вона виявляє свою владу. Вчинки, що здійснює ця панівна особа, є вчинками несвідомої самопожертви. Ця людина, як тільки втрачає ознаки тілесного здоров'я і моці, мусить сама зійти зі сцени не тільки як панівна особа, а й зі сцени самого життя.

1. Фаталістичне уявлення про вчинкову ситуацію та зумовленість психічних подій

Ідея фатуму (долі) передбачає спостереження за окремими вчинками людини та їхніми наслідками, усвідомлення повноти обставин (важливий ситуативний компонент), від яких залежить здійснення тієї або іншої події. Людина мусить також здійснити правильний вибір цього шляху, хоч рівень суто вчинкової мотивації історично далеко попереду. Правильний вибір забезпечує сприятливий розвиток подій, неправиль-

ний — відповідну кару, якої уникнути вже неможливо. Здійснення повноти обставин і правильний вибір становлять основні засади людської поведінки.

Від фаталізму до свободи вчинку

Ідея фатуму виникає на основі усвідомлення того, що поза людиною існують сили, над якими вона не має влади. Ці сили й залежать від людини: остання прагне володіти обставинами, міркує, здійснює вибір, вдається до хитрощів, створює повноту обставин, щоб звершилося накреслення долі. Вибір тут ще не є творчим самовизначенням людини і зводиться до вгадування об'єктивного боку ситуації. Вибір-вгадування здійснюється найсерйознішим чином, адже людина карається за вибір неправильний, за неправильне вгадування волі богів і, зрештою, долі.

Вина людини тлумачиться щодо фатуму, залежить від характеру вибору в ситуації та є рушійною силою вчинку. Суперечність вини полягає в тому, що фатум є опорою людського життя, йому треба підпорядковуватись, але остаточно вгадати характер фатуму як опори буття неможливо, тому людина вдається до розшифрування побічних явищ як натяків на об'єктивний хід подій. У троянських сказаннях зустрічаються численні пророкування стосовно умов, заходів, які важливі для звершення бажаної події, досягнення мети вчинку. Без чудових стріл Філоктена греки не зможуть взяти Трою. Не маючи змоги виявити дійсне відношення між необхідністю і своєю волею, людина перебуває на рівні фаталістичного синкретизму. Пригнічена великою сукупністю обставин природного і суспільного типу, людина ще не може розібратися в головному і другорядному, все вимальовується як головне, важливе і тому все пов'язується з усім. Міфологічна психологія виявляється психологією значень, значимості всього того, що здійснюється у світі, для життя людини. У ситуації, що складається, вона бачить жорстко визначений ланцюг, намагається виконати вказівки провидців, віщателів, і горе спіткає того, хто знехтує пророкуванням. Троянці собі на горе не вірили Кассандрі, яка марила про загибель Трої. Хитромудрий Одіссей використовує будь-яку можливість, щоб дізнатись про характер власної долі, бореться активно з нею, але й він, зрештою, підпадає під «закон» фатуму, здійснює те, що міститься в фатальній передвизначеності. Провокуючи Ахілла до виступу проти Трої, Одіссей сам вловлюється у хитрій ситуації, викриває своє вдаване божевілля, коли зупиняється на борозні перед своїм сином, і, таким чином, змушений вирушити до

Трої. Згодом він хитро кидає щит на землю, стає на нього, адже не хоче першим ступити на берег. Він добре запам'ятав пророцтво: загине той із греків, хто перший торкнеться ногою троянської землі. Загинув Протесилай, не помітивши, що Одісей плигнув на щит, а не на землю. Гомер скрупульозно описує, хто, якою зброєю, з ким, коли має битися, де, коли і від кого загинути, і все відбувається так, як було у пророцтві. Троя впала через десять років, не раніше і не пізніше. Втручання богів у битви народів не порушує ходу подій; боги підкоряються фатуму.

Строгість фатальної передвизначеності розхитується тим, що три характерні сили включено в ситуацію людських вчинків: на рівні людських прагнень, сподівань і можливостей, на рівні могутності колективу богів і, зрештою, на рівні передвизначення долі. Боги зовнішністю і вчинками дуже схожі на людей і разом з ними становлять матеріал долі, яка нівелює, зрештою, боже і людське визначення вчинку. Фатум, який рідко відтворювався в образі людини, виступає як уявлення про єдиний жорстко встановлений характер умов, що впливають на подію. Поведінка богів пом'якшує передвизначеність долі. Спираючись на олюднені вчинки богів, самі люди вириваються з її мертвої хватки, щоб спрямуватись до самовизначення.

А. Боннар [20], аналізуючи уявлення про долю в Давній Греції, зауважує, що його не слід розглядати як фаталізм, який заперечує у живих істот будь-яку свободу. Мойра — начало, яке піднялось вище свободи людей і богів і здійснює у світі певний світопорядок. Становище людини виявляється подвійним: трагічний герой бореться, сповнений парадоксального почуття, що нездоланні перешкоди на його шляху мусять бути подолані, якщо герой прагне досягти повноти свого «я», не зрадити пов'язаному з великими небезпеками потягу до величі, який він носить в собі, не ображаючи те, що збереглось у світі богів, і не здійснюючи помилки.

Зміну уявлення про долю А. Боннар простежує на матеріалі історії давньогрецької драматургії. В трилогії Есхіла «Орестейя» доля існує лише тому, що люди породжують своїми вчинками помилки, здійснюють злочини, які тягнуть за собою інші.

Доля виявляється в сукупності людських злочинів

Згідно з стародавніми уявленнями, злочини батьків падають на дітей і виявляються для останніх долею. Батько Агамемнона Атрей, запросивши свого брата на трапезу примирення, почастував гостя стравою із м'яса його дітей, зарізаних самим Атреєм. Син мусить

нести відповідальність за цей злочин. Агамемнон міг би уникнути долі, якби сам не здійснював тяжких злочинів, за що особисто несе відповідальність. Він дав згоду принести в жертву Іфігенію — свою дочку, щоб сприяти злочинній війні з-за зрадниці Олени. Прийнявши таке рішення, Агамемнон віддає себе в руки долі. Несправедливість війни збільшує провину царя. У знаменитому епізоді з килимом боги втрачають терпіння. Клітемнестра розстелила килим, на який могли ступати люди тільки під час носіння зображення богів. Як тільки Агамемнон ступає на килим, він віддає себе в руки долі. Агамемнона вбито. Орест, відстоюючи справедливість, карає матір і здійснює новий злочин. Доля — сукупність цих злочинів, які вимагають помсти і спрямовуються проти Агамемнона, далі — Клітемнестри.

Афінський суд, який розбирав справу Ореста, розділився порівну: одні — за виправдання, інші — за покарання. Афіна приєднала свій голос за виправдання Ореста. Доля стала правосуддям в прямому значенні цього слова. Ерінії — богині помсти поступаються місцем евменідам — вдячним. Доля зливається з божественною справедливістю, схиляється до милосердя, стає Провидінням [див.: 20, 1, *215—225*].

Трагедійність долі — в породженні вчинками наслідків, не передбачуваних людиною

У драматургії Софокла розходяться лінії незалежного від людини моменту ситуації і такого, що створює сама людина. Звідси — трагедія особи, що має повноту влади, але поза особою і над нею існує щось таке, що заперечує людську волю. Людина змушена діяти в такій ситуації. Починаючи дію, фактично, а не за справедливістю, відповідає за найвіддаленіші наслідки, хоч сама вона не може їх передбачити.

Кожний з вчинків, захоплюючи в ситуації те, що не входить з самого початку в наміри людини, вже виступає як злочин. Добра воля людини, перебуваючи в полоні ситуативної сліпоти, нездатна оберегтися від нещастя. Остаточний результат ніколи не залежить від неї. Людина усвідомлює, що світ має своє власне буття незалежно від свідомості, намірів. В осліпленні Едіпа Боннар бачить свідоцтво поведінкової сліпоти людини. Знання про сферу, яку людина ще не знає, стає початком прозріння. Духовне звільнення Едіпа, за Боннаром, наступає в результаті розуміння божественного впливу на цей світ як об'єктивної необхідності і приєднанння до неї. Суперечка між Едіпом і богами завершується так, що боги рятують людину, яка страждає. «Едіп в Колоні» показує

закон спасіння стражденної людини, якщо вона визнає те, що існує незалежно від неї.

Дві лінії ситуації — об'єктивна і суб'єктивна — поєднуються для людини античного світу не тільки в усвідомленні справедливості божественних накреслень.

Соціальна мета героїзму — підстава заперечення долі

Людина хоче вийти за межі встановленого богами, долею і стає на шлях героїзму. Те, що вона здійснює своїм вчинком, є власним її продуктом; він вклинюється в фатальне зчеплення об'єктивних моментів ситуації, робить її людською, а не тільки божественною. Боннар вказує на такі особливості вчинкової ланки, які уможливлюють це перетинання людського і божественного: «Релігія Перікла (міфологія.— *В.Р.)* зливала в єдине душевне горіння культ первісних, споконвічних сил, що керують вчинками людей, з *культом самих людських вчинків* (підкр. — *В. Р.*) (що втілили їх в життя), з культом людей, які борються в межах міста за добробут, прогрес, соціальну справедливість і славу, які захоплюються на цей шлях стихійно ростучою силою суспільства громадян» [20, *1,231*].

У драмах Софокла герой веде боротьбу за велич і гідність, але остерігається образити богів, які смертю героя кладуть межу цій величі та гідності, зупиняють його наміри. Трагізм героя — в непереборності перешкод, які ставляться богами перед людьми, в обмеженості героїзму. Трагедія вказує на потяг людини подолати саму себе в нечувано сміливому вчинку, знайти новий масштаб своїй величі і гідності супроти перешкодам і тому невідомому, яке вона зустрічає у світі та в якому вона ризикує своїм життям [див.: 20, *2, 15*]. Жодна велика трагедія ніколи не буває завершеною.

Заперечення фатуму у величі духовного страждання людини

Поховавши труп брата, Антігона підкорилась «божественним законам, законам неписаним», вічним, відкритим її сумлінню, яке має перемогти указ Креонта. Зіткненням протилежних пристрастей люди викликали зчіплювання неминучого, долі, перед якою Антігона сама постала на основі свого вибору. Далі заговорили боги. Але вже було пізно. Антігона стверджує своєю смертю, обраною у власному рішенні, пріоритет духовного світу людини, який вона втілює, над політичним порядком, що відображає міфологічну традицію фатуму [див.: 20, 2, *39*].

У драмах Евріпіда анархічна довільність подій, перипетій, почуттів, настроїв приводить до побудови малюнку долі. «Коли Агамемнон хоче врятувати дочку, Менелай протидіє йому. Коли ж Менелай забажав йому допомогти, Агамемнон оголошує, що тепер це вже неможливо. Коли Клітемнестра та Іфігенія з благанням та сльозами обступають чуйного Агамемнона, ця нестійка особа стає твердою як скеля. Нарешті, коли Ахіл пропонує акт насильства, Іфігенія, яка тільки що чіплялась за життя, тепер, охоплена слабкістю, прагне смерті. Щоразу тут присутні доля, фатум... Цей трагізм невлаштованості світу, анархії почуттів, нестійкості волі характерний для всього театру Евріпіда» [20, 3, *44*]. Та крізь усі удари долі в трагедії «Іфігенія в Авліді» виявляються первісні сили всесвіту — космосу, які переборюють долю, стають її смислом і переступають її межі. Входячи в структуру космосу, людина позбавляється трагічного моменту долі.

Визначення людиною долі в розумному аналізі практичних проблем ситуації

Як би не панувала ідея фатуму над Стародавнім світом, як би людина не була включена в традиційно міфологічне мислення, не тільки воно визначає напрям людських вчинків. У найбільш відповідальні часи життя, коли треба приймати рішення, від яких дійсно залежить доля народів, міфологічне у структурі вчинку відсувається на задній план, люди вдаються навіть до фальсифікації висловлювань оракула. Геродот у своїх «Історіях» показує хід думок дяді Ксеркса Артабана і самого Ксеркса перед прийняттям рішення про похід на Елладу. Артабан головну увагу звертає на мужність рішення і виконання: «Істинно мужня людина має виявляти боязкість в той час, коли вона на що-небудь наважується, повинна врахувати всі випадковості, але при виконанні мусить бути відважною». Ксеркс підтверджує цю думку Артабана, дивлячись, як ідуть персидські війська в Елладу: «Не слід боятися всього, все однаково брати до уваги; якби при кожній наступній справі ти забажав би однаково зважувати усі можливі випадковості, то ніколи б нічого не здійснив. Краще сміливо братися за все і випробувати половину бід, ніж заздалегідь боятися будь-якої випадковості і ніколи нічого не потерпіти... Якщо ти станеш заперечувати все, що б не казали, то ризикуєш помилятися такою ж мірою, як і твій противник... Та чи може людина знати достовірно? Думаю, що не може. Людям, які наважуються діяти, звичайно бувають вдачі; напроти, рідко щастить людям, які все зважують і помірковані. Ти бачиш, якої могутності досягла персидська держава. А між тим, якби

попередні володарі Персії мали такий образ думок, як ти, або, якби вони не були такими самі, але мали таких радників, то ти б ніколи не побачив такої міці держави. Вони йшли назустріч небезпекам і тим зміцнили державу до такого рівня». Перед смертельною загрозою з боку персів греки теж не беруть до уваги «міфологічні» мотиви: навіть висловлювання оракулів, що надходили з Дельф, грізні, сповнені страху, не примусили афінян покинути Елладу; вони залишились на місці і вирішили помірятись силами з ворогом, що напав на їхню землю [див.: 34, *329*].

Геродот наводить інший випадок, коли людина долає фаталістичне очікування подій, активно втручається в їхній хід і здобуває перемогу. Шестеро претендентів на персидський престол, в тому числі й Дарій, вирішили пустити справу на долю випадку. Вранці вони сядуть на коней, і чий кінь першим заіржe, той і стане царем. Але Дарій вирішив запобігти цьому випадкові. Його конюх утворив «умовний рефлекс» жеребця на кобилу, і, коли жеребець вранці проходив біля місця, де він «кохався» з кобилою, він заіржав, і це вирішило долю престола на користь Дарія.

Плутарх переказує хитромудрі вчинки Солона, який досягає державної мети, не звертаючись до надприродних сил. Коли під страхом смерті було заборонено для афінян згадувати острів Саламін, що був під владою Мегар та викликав цим незадоволення Афін, Солон прикинувся божевільним. Коли його хворобу було офіційно визнано, він почав на площі прославляти красу Саламіна і переконував, що ганебно для афінян поступитися цим островом мегарцям. Слова Солона надихнули афінян, і під його проводом Саламін було відвойовано. Людина активно підкоряє собі ситуативні моменти, спрямовує ситуативні сили так, щоб різними обхідними маневрами досягти того, чого не можна добитися прямим шляхом. Цю рису людської поведінки можна назвати «винахідливістю в ситуації».

2. Магія — зворотна сторона віри в фатум

Принципи мислення, які лежать в основі магії, Дж. Фрезер зводить до двох найбільш загальних: а) схоже походить від схожого, наслідок уподібнюється своїй причині; б) предмети, які вже якось перебували у тривалому контакті між собою, продовжують впливати один на одного і в тому разі, коли взаємодія між ними вже припинилась. Перший принцип Фрезер конкретизує в законі схожості або подоби, другий —

в законі спілкування або зараження. У відповідності з першим принципом людина може здійснити будь-який бажаний ефект, будь-яку потрібну дію шляхом її імітації. У відповідності з другим принципом будь-яка дія з певним матеріальним предметом відіб'ється на особі, яка хоч раз доторкалась до нього, незалежно від того, чи є такий предмет частиною тіла цієї особи, чи він об'єктивно для неї чужий. Під назвою гомеопатичної, або наслідувальної, магії Фрезер групує всі чаклунські або магічні прийоми, в основі яких лежить закон схожості. Під назвою магії спілкування, або заразної (контагіозної), Фрезер згруповує прийоми, які мають основу в законі спілкування або зараження. Для гомеопатичного виду магії властиве переконання, що принципи, на яких тримається її мистецтво, керують всіма процесами неживої природи. Інакше: людина вірить, ніби закони схожості і спілкування мають всезагальне застосування, що така дія не обмежується людською сферою. Розглядаючи магію як систему законів, що визначають зчеплення, порядок подій та явищ у світі, Фрезер називає її т е о р е т и ч н о ю м а г і є ю; якщо ж розглядати її як ряд настанов, яких дотримуються люди для здійснення своїх намірів, вона стає м а г і є ю п р а к т и ч н о ю. Первісна людина включена головним чином в практичний бік цього «мистецтва». Її ще не турбує об'єктивна логіка того процесу, на якому засновано її практику. Гомеопатична магія має передумову, що все зовнішньо схоже має однакову природу; контагіозна магія виходить з передумови, що предмети, які вже раз спілкувалися між собою, залишаються завжди в цьому спілкуванні. Фрезер зауважує, що в гомеопатичній та заражувальній магії зчеплення ідей досить просте. Предмети діють один на одного на відстані завдяки таємничій симпатії, що передається від одного предмета до іншого через посередництво своєрідного невидимого «ефіру». Фрезер пропонує синоптичну таблицю, яка показує галузі магії та закони мислення, що лежать в її основі.

СИМПАТІЙНА МАГІЯ
(закон симпатії)

гомеопатична магія ***(закон схожості)***	**заражувальна магія** ***(закон зараження або спілкування)***

Найбільш відомим застосуванням принципу схожості наслідку і причини є імітація вбивства, або поранення, що здійснюється над зображенням ворогів. Людина переконана в

тому, що дії над зображенням завдяки закону симпатії поширюються і на оригінал. Такі прийоми протягом тисячоліть застосовувались в Індії, Єгипті, Вавілоні, в античному та новому світі. Перуанські індіанці виготовляли з жиру, змішаного з борошном, зображення підозрюваної особи, а потім спалювали це зображення на дорозі, де вона мала пройти. Це називалося «спалити її душу». Аналогічні дії застосовували малайські чаклуни.

У деяких народів акти усиновлення супроводжувались інсценізацією пологів. Грецький історик Діодор (90—21 до н. е.) розповідає про усиновлення Геркулеса Герою. Богиня годує дорослого героя грудьми, примушує його пройти між своїми ногами і впасти на землю вже новонародженою дитиною. Історик зауважує при цьому, що так ще за його життя вчиняли варвари при усиновленні дітей.

Гомеопатична магія дозволяє перенести лікувальні операції з хворого на лікаря, який на собі відтворює болі і страждання пацієнта. Даяцький лікар, запрошений до хворого, падає на землю і вдає з себе мерця. До нього ставляться як до трупа, загортають у ковдру, виносять з хати і кладуть на землю. Через годину інші лікарі «оживлюють» свого колегу, який начебто помер. У зв'язку з поверненням до життя вдаваного мерця хворий теж мусить почувати себе краще і, нарешті, видужати.

Як один із видів магії Фрезер тлумачить табу. Поділяючи магію на теоретичну і практичну, в якій він бачить два підвида — магію позитивну, або чаклунство, і магію негативну, або табу. Останній вид магії розглядається ним як одна з форм ритуалу. Магічний вплив діє на значній відстані. Дикун переконаний не тільки в тому, що магічні церемонії діють на людей і предмети на відстані, а і в тому, що навіть найпростіші дії повсякденного життя можуть мати вплив на віддалені предмети. В Лаосі мисливець, ідучи полювати на слонів, забороняв своїй дружині стригти собі волосся або змазувати себе маслом під час його відсутності: якщо вона буде стригти волосся, то слон розірве сіті; якщо вона буде натирати своє тіло жирною речовиною, тварина вислизне із пастки. Мисливці на слонів у Західній Африці переконані в тому, що коли їхні жінки зрадять їм в їх відсутності, цей злочин дасть слону можливість перемогти мисливця, тяжко поранити і навіть вбити його. Коли мисливець дізнається про негідну поведінку своєї дружини, він залишає мисливство і повертається додому. Значна кількість своєрідних магічних дій пов'язана зі збиранням врожаю та іншими видами виробничої діяльності.

Магію можна розглядати як вияв фаталістичного світогляду. Вона відображає певний рівень усвідомлення зв'язків, зчеплень, спорідненості, подоби між предметами і явищами світу. Специфікація цих зв'язків навіть на грунті магічної практики приводить до заперечення фаталізму і самої магії.

3. Подолання фаталізму і магії в межах ранніх психологічних уявлень

Перенесення повноти значень на чаклуна і його виступ у ролі вождя

У первісному суспільстві існує людина, яка несе певну відповідальність за благополуччя людської спільності. Дж. Фрезер вказує у зв'язку з цим на кар'єру мага, що виконує суспільну, а не приватну функцію на благо всієї общини. Маг виступає не своєрідним фахівцем, а такою особою, яка має певну посаду. Якщо благополуччя племені залежить від виконання магічних обрядів, маг стає особливо впливовою особою, користується великими почестями, так що, зрештою, може легко досягти влади вождя або короля. Магом звичайно може бути людина тонкого розуму, практична, яка добре орієнтується в ситуації значень у всій її конкретності. Для прийняття рішення слід виходити не із всезагального фаталістичного принципу, не з принципу магічного — окремого, а діяти своєрідно в кожній конкретній ситуації, щоб досягти бажаного результату.

Кар'єра чаклуна досить небезпечна. Люди, які йому вірять і сподіваються на його дії, зустрічаються з їх безсиллям. Чаклуна можуть вбити розчаровані несамовиті клієнти. Та інститут магів породжував тенденцію віддавати керівництво суспільними справами одній людині, найбільш здібній у племені. Досягнення однією людиною найвищої влади дає змогу їй здійснити протягом свого життя суспільні перетворення, на які раніше не вистачало життя кількох поколінь. Навіть примхи і вередування володаря можуть розірвати ланцюг традицій, який первісна людина довго тягла за собою. При переході від первісно-общинного устрою до рабовласницького деспотизму жрець-чаклун і цар-король — одна особа. Її деспотична свобода вчинку, яка долає фаталізм і магію для забезпечення свого існування, не залишає повністю тих форм поведінки, які пов'язуються з вірою у фаталістичне передвизначення життя і магічні способи керування ним. Форми поведінки, які визначаються фатумом, магією і деспотизмом, існують у тісній взаємодії. Поряд з фаталістичною вірою і магічною практикою існував такий спосіб правління, який ще залишався на рівні

первісного суспільства, де вождь племені хоч і мав велику керуючу силу, повністю залежав від вірувань цього племені. Він не захоплює владу, як це роблять тирани. Його самого «беруть у полон» і примушують: бути «королем», посада — одна з найважчих в племені, тому що такий «король» повністю відповідає своїми вчинками, пов'язаними, зокрема, з табу тощо, за благополуччя людської спільності. Ці риси поведінки правлячої особи часто залишаються і в суспільстві класовому. Володарю в стародавньому суспільстві доводилось виконувати велику кількість магічних дій, заснованих на вірі в фатум, так що життя його для нього самого було нестерпним. Він мусить бути в розквіті сил; якщо його волосся починає сивіти, випадає хоч би один зуб, з'являється на обличчі хоч би одна зморшка, він мусить залишити свою владу, сам піддаючи себе тортурам і смерті. Але й до підходу фізичної немочі влада такого жреця може бути закінчена, коли його за всіма правилами подолає інша, більш сильна людина і сама посяде вільний трон. Цей факт послужив вихідним пунктом для Фрезера у дослідженні подій, пов'язаних з ритуальним замахом на жерця та його вбивством.

Діяльність вождя і виникнення перших рис конфліктної ситуації

Це був стародавньоіталійський ритуал, дивний і незрозумілий звичай, пов'язаний з шануванням богині Діани в її храмі, розташованому біля озера Немі. Ця богиня була покровителькою природи і була заступницею стад, полів, тварин. Біля святилища росло священе дерево, мабуть, це був дуб, і воно охоронялось верховним жрецем храму, який мав царський титул. Цей жрець мусив стояти весь час на сторожі з оголеним мечем, щоб врятовувати своє власне життя, адже навіть будь-який раб міг вступити з ним в єдиноборство і в разі перемоги зайняти його місце. Ця ситуація викликала подив вже у Е. Ренана. Інтерпретація Фрезером цього факту привела його до створення славнозвісної книги «Золота гілка».

Фрезер будує цілу теорію ритуального вбивства царя-жреця з дальшими замінами, субституціями — вбивство не царя, а його сина та наступною заміною цієї жертви символічною дією. У Вавілоні було свято «Закеа», під час якого на кілька днів «ліквідувалася» соціальна нерівність. Раби відчували себе панами, а місце вавілонського царя посідав осуджений на страту злочинець. Він отримував ознаки царської влади і користувався послугами царського гарему. Коли закінчувалася ця короткочасна влада, злочинця-царя піддавали лютій смерті,

що було для справжнього царя певною компенсацією тимчасової втрати влади.

Розвиток міфологічної психології — це процес усе більш реального і конкретного підходу до проблеми значень. При фаталістичному підході надається значення всьому для всього, і найбільш всеосяжна форма всезагального зв'язку давала найбільше зривів у сподіваннях людини, найбільш пригнічувала її та позбавляла цілеспрямованої активності. Магічні відношення вже мають певну вибірковість, але ще побудовану на чисто зовнішніх схожостях і певною мірою виступають компенсацією фаталістичної безпорадності. Значення надається не всьому, а лише тому, що має предметну або процесуальну схожість. Абстрактно моделюючи за аналогією певну дію поза реальною ситуацією, людина надає їй принципу реальності, значимості. Тут ще немає розрізнення суттєвого і несуттєвого, так що все, навіть зовнішньо подібне, має значення. В Єгипті саме руду людину приносили в жертву для того, щоб краще ріс хлібний колос.

Формальна схожість, зовнішня аналогія, віра в реальний зв'язок, в реальне значення вимагали практичної перевірки. Чаклун нерідко виявлявся шарлатаном, якого проганяли геть, але шукали йому заміну, адже принцип магії ще продовжував існувати в традиційності мислення первісної людини. Але вже значення окремих, формальних схожостей, аналогів, все ще існуючих за традицією, підточується в своїй основі. Людина шукає більш надійних значимостей, щоб реально вплинути на хід об'єктивних подій, але ще дотримується традиції фаталізму та магії. Таку впливову силу знаходять в людині, що має неабиякі здібності. Певна людина як одиничний предмет стає змістом значення, конкретизує його, адже тепер **вона виступає як ініціатор тієї або іншої дії.** Така людина наділяється владою як формою вираження значення і має владу не стільки над членами даного племені, як над силами фаталістичного і магічного змісту, а через ці сили — і на членів даної спільності. Цій людині підкоряються тому, що вона уособлює, тлумачить і дає певне спрямування цим силам. Така людина бере на себе повноту влади, відповідальності за благополуччя і існування племені. В ній концентруються фаталістичні і магічні сили, вона, як шекспірівський Просперо з «Бурі», тепер може ними володіти, і слово «вождь» стосується більше цих фантастичних сил, ніж самих підлеглих людей. Коли «вождь» безпосередньо переносить свою владу на людей, він стає тираном, а суспільство первісне тепер набуває рис рабовласницької формації.

Вождь має *значення* як конкретна сила, що *спрямовує* життя племені. Ця посада не успадковується, на неї обираються і обирається така людина, яка має відповідні фізичні і психічні дані. Вона відповідає первісному ідеалу людини, а якщо втрачає свої реальні «ідеальні» якості, мусить залишити верховну посаду.

Вождь як людина особливого значення, виходячи з фаталістичних і магічних засад своїх дій, протиставляє себе цим засадам, вступає з ними в конфлікт. Суспільна практика вимагає виходу за межі цих засад.

III. РИТУАЛИ ЯК ОСНОВА ПСИХОЛОГІЧНИХ УЯВЛЕНЬ ТА ЇХ МІСЦЕ В СИТУАЦІЇ ЗНАЧЕНЬ

Міфологічна психологія виявляє себе через довгу низку різноманітних значень, які не є лише суб'єктивними породженнями віри, а мають опору у відповідних ритуалах. Магія не може мати впливу без ритуальних дій і лише в межах людської суб'єктивності залишається безсилою. Людина створює навколо своєї реальної ситуації ряд ритуалів, щоб забезпечити здійснення своїх потреб, бажань, прагнень. Тут найбільшого поширення набула симпатійна магія, віра в яку породила безліч ритуалів. Вони так або інакше відтворюють той предмет, на який спрямовано життєвий інтерес людини, включають в себе такий смисл, який визначає наступну долю цього предмета.

В той час як віра в фаталістичне визначення людської поведінки пов'язує все з усім, надаючи всьому значення для всього, ритуали, маючи «в собі» подібну зв'язаність з усім предметним світом, практично відображають потребу людини в забезпеченні її життєвих цілей — народження, одруження, смерті тощо. В ритуалах людина залишається з вірою, що певна акція, здійснена в певний час і в певному місці, має вплив на предмети, явища і події в іншому місці і т. п. Ритуал є необхідною ланкою в ситуації значень, її значущим компонентом і відображає уявлення людини про те, що жодна подія в світі не може бути виключеною з ланцюга безконечної зчепленості подій.

Те, чим ритуал категорично протиставлає себе міфологічній вірі як суб'єктивному феномену, є його спрямованість п р о т и фатальної зчепленості подій. Будучи матеріальним втіленням уявлюваної дії, маючи певну ідеальну незалежність від абсолютизованої, фатальної зчепленості подій, ритуал є вольовою

дією людини, і цю дію можна почати незалежно від перипетій наявної ситуації. Ритуал як практична дія поєднує в собі принципи фаталістичної зумовленості подій з магічною сваволею. Він є також практичним подоланням цих принципів, адже реально організує і нормує поведінку людини, і як моральний феномен.

1. Ініціації та пізнання вікових особливостей психіки

Вікові ініціації — система обрядів, пов'язаних з переходом юнаків і дівчат до рангу дорослої людини. Поза ініціацією людина залишається незрілою в свідомості спільності, хоч біологічно вже є дорослою. Обряди, пов'язані з тим або іншим віком, дають можливість людині увійти до кола посвячених, виконувати ритуали дорослих людей і нести певну відповідальність за благополуччя і життя спільності. Людина прилучається до моральних норм даної спільності, а її представники отримують впевненість на основі ініціативних випробувань, що дана людина зможе виконувати ці моральні норми, певну виробничу діяльність, здійснювати оборону і напад.

Люди з давніх давен помітили схильність підлітків та юнаків до самовипробування як вікової риси, узагальнили несвідомо ці психічні особливості, і закономірності їхнього розвитку зафіксували у певній обрядності. Суворе життя первісної людини вимагало такої системи випробувань, які відповідали б стихійності підліткової винахідливості у цій справі і стали б загальнообов'язковим ритуалом. Знання вікових особливостей психіки, втілених в обрядності, дає можливість для людської спільності здійснити свою життєву організацію — допускати людину до зрілих форм діяльності, надати їй доступ до виконання головних суспільних функцій захисту, харчування і відтворення даної спільності.

Л. Леві-Брюль докладно зупиняється на вікових ініціаціях, показує картину їхньої жорстокості. «Випробування тривають довго, стають болісними, а іноді доходять до справжніх тортур. Тут ми зустрічаємо і позбавлення сну, їжі, бичування і січіння палками, удари дубиною по голові, вищипування волосся, зіскоблювання шкіри, виривання зубів, обрізання, підрізання, кровопускання, укуси отруйних мурав'їв, удушення димом, підвішування на гачках, устромлюваних в тіло, випробування вогнем тощо» [54, *239—9*]. Тортури ініціації набували профілактичного характеру. Людина, яка не проходила ініціацій, а самовільно починала діяльність дорослих, які про-

йшли ініціацію, каралася смертю. Суворість випробувань Ю. Семенов [93] пояснює необхідністю мати стійкість перед небезпекою, що могла з'явитись при недодержанні табу. Ранньоісторичні людські спільності вживали усіх необхідних заходів, щоб спрямувати поведінку людини на благо даної спільності.

2. Табу і оргіастичні напади як рівень розуміння вольової регуляції поведінки

Табу як дисципліна поведінки та основа успіху в суспільній діяльності

Табу — звичаї, вперше описані Дж. Куком, які він спостерігав у жителів островів Тонга (Полінезія) в 1771 році. Здебільшого термін табу стосується певної сукупності заборонних дій, які свідомо нічим не мотивуються. Недотримування табу звільнює якусь приховану силу, що викликає ворожу у відношенні до людини дію. Табу спрямоване як проти магічного відношення зв'язку всього з усім, так і в бік підтримування цих магічних відношень. Суть табу полягає у звуженні безпринципності магічних відношень, у появі характерології вчинку. Табу є разом і заборона, і розкута спрямованість поведінки, її визначеність, її звільнення від безладних зв'язків між подіями у природі і людській спільності. Табу є певна дисципліна поведінки, яка має тенденцію, як і все принципове, до абсолютизації, що приводить людину до вольового дотримування табуїстичних норм. Табу стосується не долі окремої людини, а всього, що її оточує, що вона знає про це оточення. Дотримування табу має сприяти успіху в суспільній діяльності. Людина ніби встановила несвідомо для себе певні залежності між подіями, що мають сприятливий і несприятливий результат для даної людської спільності. Практичне благо цієї спільності стає основною метою цих табу.

Австрійський психолог З. Фрейд спробував пов'язати наявність табуїстських норм поведінки з виникненням почуття вини, совісті як результату недотримання цих норм. Совість табу, зазначає Фрейд, становить собою найстародавнішу форму феномену табу [109, *42—3*]. Почуття вини і совісті, правда, пов'язуються з порушенням норм поведінки, але це ще не є психологічним поясненням. Табу є одним з перших законів, який було встановлено практично і несвідомо пущено в хід для забезпечення благополуччя існування даної спільності людей. Але безпосередньо виводити ідею провини і совісті з такого малодиференційованого принципу поведінки буде помилковим припущенням. Ю. Семенов додає до цього ще й почуття обов'язку, і, таким чином, виходить, ніби на основі табу було

породжено основні етичні норми у первісному суспільстві. Почуття провини і совість відносяться не до природних подій, а до людей, не до виробництва безпосередньо, а до людей, які вступають у виробничі відносини. Провина, совість та інші етичні норми і правила є похідними від ідеї відшуку буттєвої опори, і са́ме такої опори, якою може стати тільки людина. Внутрішня суперечність людської опори (я беру іншу людину як свою опору) викликає почуття провини. Думка про те, що невпорядковані статеві зв'язки заважали виробничій діяльності і на цій основі виникло статеве виробниче табу, не враховує загального смислу поведінкової дисципліни табу. У пле́мені бечуанів від людей, що доглядали за хворими, вимагалось утримування від статевих зносин як необхідна умова видужання хворого. Етнографи встановили зв'язок між уявленням про статеві зносини і явищем смерті, зв'язки між усіма видами людської діяльності і виробничим статевим табу. Виникнення оргіастичних проміскуїтетних свят стало тільки другим боком, а не результатом, як думає Ю. Семенов, виробничих статевих табу. Існує фізіологічне пояснення такої зміни: за періодом скутості своєї поведінки людина прагнула до оргіастичної розпущеності. Табу і оргіазм (який теж є табу) — це форми магічного впливу на події, що відбуваються у світі, а найбільше — події, що впливають на людську спільність. Звуження дії табу для збереження впевненості у благополуччя суспільного буття людини йшло шляхом встановлення табуїстських норм здебільшого для людей, які перебувають при владі. Дж. Фрезер, Л. Леві-Брюль вказують на цікаві факти про існування статевих виробничих табу тільки для вождя, чаклуна або іншої особи, що має впливове положення в спільності.

Від несвідомої оргіастичної поведінки до усвідомлення Еросу як всесвітньої сили

О. М. Афанасьєв наводить факти про існування оргіастичних свят на Русі навіть після прийняття християнства. Люди, які значною мірою залежали від випадковостей природних умов, зверталися до бога з молитвою про дарування врожаю, пасивно очікували прояв божої благодаті. Вони використовували й такі форми впливу на хід природних подій, які могли стати компенсацією безпомічності у молитві. Яскравий малюнок такого свята наводить ігумен Памфіл Псковському намісникові і властям у своєму посланні про необхідність заборони народних ігрищ в день різдва Іоанна Предтечі. «Еда бо приходит великий праздник Рождества Предтечева, и тогда, во святую ту нощь, мало не весь город взмятется и взбесится, бубны и сопели, и гуденим струнным и всякими неподобными играми

сатанинскими, плесканием, плясанием...; стучат бубны и глас сопелий и гудут струны, женам же и девам плескание и глазам их накивание, устам их неприязнен клич и вопль, все — скверные песни, бесовские угодия свершахуся, и хребтом их вихляние, и ногами их скакание и топтание; ту же есть мужем же и отроком великое прельщение и падение. Но яко на женское и девическое шатание блудное взрение, тако же и женам мужатым беззаконное осквернение, тоже и девам растление...» [18, 1, *443—445*]. Такі ігрища мали сприяти розмноженню тварин і збиранню хорошого врожаю. Вони були невід'ємними компонентами землеробської магії. Один з видів її — симпатійна магія — передбачав ритуальне сполучення жерця і жриці, оголення, непристойні рухи тіла, танці еротичного характеру, носіння під час святкових процесій зображення статевих органів, лихослів'я. Фалічні культи, «несамовитий розгул» мали і свій зворотний бік — суворий аскетизм, статеве утримання аж до самооскоплення. Заключення шлюбів у певні пори року властиве багатьом народам. В основі цих звичаїв — старовинні оргіастичні свята. Їхні сліди ще залишились у фантастичних уявленнях про шабаш відьом.

На одному з Меланезійських островів був звичай йоуса, який дослідив англійський етнограф, антрополог і соціолог Б. Малиновський (1884—1942). Поряд з табу у відношенні до чоловіків свого племені жінки, що прополювали городи, мали право нападу на чоловіків чужого племені. Помітивши їх, вони скидали з себе одяг і здійснювали насильство над ними ритуально оргіастичного характеру. На одному з Каролінських островів під час тривалої ловлі риби чоловіки дотримувались суворого виробничого табу у відношенні до жінок свого племені. Проте ці ж рибалки мали на утриманні жінок з іншого племені для статевих зносин, що не заборонялось.

У всьому світі — в Єгипті, Греції, Римі, у кельтів, українців та інших народів були жіночі свята, на які не допускались чоловіки. Свята, які включали оргіастичні напади, мали яскраву форму в грецьких вакханаліях. Легенду про розтерзання Пенфея вакханками-менадами було відтворено Евріпідом. Меланезійці островів Тробріан розповідали про острів Кауталуги, що був далеко в морі, населений винятково жінками з невситимим бажанням до оргіазму. Моряків, які припливали до цього острова, вони замучували до смерті. Ці легенди такого ж походження, як і сказання про амазонок. У книзі «Нарис чудес» середньовічного вченого Ібрагіма ібн Вашіф-Шаху розповідається по існування народів тільки жіночої статі. Жінки вагітнюють від вітру і народжують лише дівчат. Своїм чарівним голосом вони зваб-

люють чоловіків, а потім вбивають їх. Аналогічну легенду на тисячу років раніше розповів Гомер у сказанні про острів сирен. У щоденнику Пігафетти, учасника подорожі Магеллана, є запис який було зроблено в 1522 році, про те, що в Молуккському морі взятий на посаду лоцмана старий туземець розповідав про існування за Явою острова Околора, на якому живуть жінки, що також запліднюються вітром. Чоловіків, які насмілюються з'явитися на цей острів, вбивають. В «Махабхараті» розповідається про країни, населені тільки жінками. Чоловік, який туди потрапить, може залишитися там на тривалий період — до 20—25 років, а якщо після цього він не втікає, його вбивають. Історик Страбон (68—20 до н. е.) розповідає про кавказьких амазонок, які більшу частину року ведуть самостійне життя, і тільки протягом двох місяців весни вони зустрічаються з сусіднім народом чоловіків — гаргарейцями. Дівчаток, що народжуються, залишають у себе, а хлопчиків віддають гаргарейцям.

Легенди про одностатеві народи, племена, спільності у стародавніх людей були уявним експериментуванням над екзистенціальними проблемами життя. В таких легендах формувалась ідея про єдиносутню силу — первісну енергію життя і разом з цим про первісну психічну силу, яка визначає повністю людську поведінку. Ця сила поки що збігається з самою поведінкою, її не абстраговано у своєрідний потяг, якому згодом буде ім'я Ерос. Відтворення в фантазіях звичайних форм статевого життя не змогло б навести на думку про значні узагальнення щодо існування Еросу як всесвітньої сили. Одностатеві народи, які запліднюються від вітру і т. ін. наводять на думку про те, що Ерос існує не тільки у взаєминах між чоловіком і жінкою, а панує над усією природою — психічна сила, виведена за межі людської істоти, але яка стає визначальною для її поведінки. Лише побачивши цю силу в об'єктивному світі у всій її могутності, можна було звернути увагу на те, як вона функціонує в самій людині, стає смислом її інтимного існування.

3. Шанування мертвих і страх перед ними. Виникнення образу душі

Радянський антрополог і етнограф Ю. І. Семенов [93] на основі великого фактичного матеріалу зробив спробу логічно відтворити становлення первісного суспільства в його психологічних, соціально-психологічних та соціальних аспектах. Значне місце в його розвідках займає проблема про подвійне ставлення в первісному суспільстві до мертвих людей.

Смерть як видозміна земного життя

Смерть не розглядається спочатку як абсолютне протиставлення життю, а тільки як його особливий вид, форма. Щоб зрозуміти повне заперечення життя, людина мусить мати велику силу абстракції. Як тільки люди почали відрізняти живих від мертвих, останніх почали поважати і водночас боятись. Це знайшло відображення в характері поховання. Подив перед таємницею мертвої людини, подвійне ставлення до неї розростається в таке ж ставлення до вищої сили: її бояться, її шанують. Загадка мертвої людини вирішувалася практично так, що смерть вважалась продовженням земного життя. Подвійне ставлення до мертвого є модифікацією подвійного ставлення до людини живої: вона водночас виступає опорою життя і разом з тим його загрозою більшою мірою, ніж сили природні. Мертва людина як певна загадка, як дивне явище стала предметом особливої уваги живих, і щодо неї було вироблено цілу низку заходів, щоб шанувати її як предка, як джерело життя. В цих заходах відображено також страх перед нею як істотою, що може принести велику шкоду живим. Тут ще немає розвиненого анімізму, але відмінність живих і мертвих стає дедалі виразнішою. Первісне душознавство і, мабуть, спеціальне уявлення про душу як самостійну сутність ще не з'являється. Мертве тіло пізнається в таких його властивостях, які сприяють життю людини і стають їй на перешкоді.

Семенов не показує психологічних джерел двоїстого ставлення до мертвої людини і більше звертає увагу на застережливі заходи, якими користуються живі, щоб убезпечити себе від шкоди з боку мертвих. Вже неандертальці відрізняють мертвих від живих. Для мертвих вириваються могильні ями, засипають труп землею, закидають його камінням і гілками, скрутивши його певним чином. В основі такого поховального культу було уявлення про «живого мерця». Характер мустьєрських та оріньякських поховань пояснюється страхом перед мертвими. Поховальні обряди становлять собою способи захисту від покійників. Могила стає не притулком для вічного спокою, а справжньою тюрмою, хоч неандертальці ще не знали таких спеціальних будівель. Важкі камені, покладені на труп жінки в дитячій печері, показували намір заточити її в могилі. Скорченість трупів пояснюється тим, що покійників зв'язували досить міцно, щоб вони не мали змоги шкодити живим.

Ці факти дають підставу говорити про ревну мстивість мертвих, яка в поховальній обрядності властива людству з доісторичних часів. Камені, що навалювали на тасманійську моги-

лу, зв'язані мумії Єгипту, сучасні гроби, забиті цвяхами,—всі ці форми поховання мають єдине походження. В Австралії дуплисте дерево, що використовувалось як гроб, проколювалось наскрізь списом, немов би пришиваючи шию мерця до гробової дошки. За іншими звичаями дерево разом з померлим спалювалось після поховальної церемонії. Тасманійці перед похованням зв'язували трупи по руках і ногах, щоб ті не могли рухатись. Прибивання мертвого цвяхом до гроба, так зване «повторне вбивство»,— досить поширений звичай. Спочатку люди жахались мертвого тіла, з розвитком уявлень про душу жахалися її. У слов'ян існувало вірування, ніби душі покійників протягом 40 днів після смерті бродять по землі і можуть причинити шкоду живим.

У страсі перед покійниками виникали вірування про вампірів та інші фантастичні чудовиська. Ці кровожерні мерці виходять з могил і силкуються затягти в них живих. Мерці вважалися також заразними: після смерті людини її речі знищувались. Навіть родичі покійного як заразні мусили здійснювати очищувальні церемонії, щоб запобігти «отруті мертвого». У такому культі мертвого, що передував анімістичним поглядам, відбивалися і страх перед ним, і піклування про нього як члена певної спільності. Це було почуття-подив перед дивним, незрозумілим явищем, яке може мати в собі наслідки, які зачіпатимуть живих. Покійника наділяли також усім необхідним для повноцінного життя після смерті.

IV. МІФОЛОГІЧНА ПСИХОЛОГІЯ — ПРОДУКТ НЕСВІДОМОЇ ТВОРЧОСТІ НАРОДІВ

К. Марксу належить розкриття характеру становлення міфологічного погляду на світ (це стосується повністю і міфологічної психології) саме як процесу несвідомої творчості народу. Як на один з важливих структурних компонентів цієї творчості він показує на фантазію, або уяву. «Всяка міфологія переборює, підкоряє і формує сили природи в уяві і за допомогою уяви; отже, вона зникає разом з настанням дійсного панування над цими силами природи» [1, 12, *693*].

Уява як домінуючий компонент у процесі виникнення міфологічної психології

Несвідомий характер міфологічної діяльності людини у створенні образу самої себе, своєї психології полягає в функціонуванні своєрідних творчих механізмів, які значною мірою є механізмами фантазії та які ще не виділені людиною як її власні здібності. Продукти цього процесу не усвідомлю-

ються людиною як створені нею самою, а виступають як відчужені від неї і навіть виносяться за межі людської суб'єктивності. На міфологічному рівні діяльності людина ще не розуміє себе як суб'єкт творчості, і найбільш високий за значенням вид своєї діяльності віддає в руки силам, що, як вона вірить, стоять над нею.

1. Психологічна структура міфологічної творчості народів

Явища сновидінь, екстазу, сомнамбулізму і не менше явища смерті, летаргічного сну, тобто все те, що може викликати стійкий подив у первісної людини, були причиною виникнення ідеї про існування в людини поряд з її тілом і душі. Але найперші вихідні стадії психології визначаються відчуженням самого психічного, коли воно в образі фантастичних істот (русалки, лісовика, водяного, дріади, Пана та інших) ще бродило на лузі, плавало в озері і не було усвідомлено як таке, що належить внутрішньому світу людини. Згодом та або інша психічна здатність уособлюється в образах міфології (Мнемозіна, Лета, Гіпнос) та усвідомлюється як така, що належить людині. Мова йде про несвідому проекцію психічних здатностей людини, поки вони ще не вважались внутрішніми якостями як психічне, суб'єктивне. Ці образи шліфуються віками, тисячоліттями, набувають пластичного вираження в казках, анекдотах, історіях, легендах, сказаннях. Людина не може бачити спочатку, як психічне керує її поведінкою. Лише в іншому вона це помічає, в іншому, створеному нею самою.

Суб'єкт-об'єктні відношення в міфології та прогресуючий ряд уявлень душі

Психічне спочатку як об'єкт в плані зовні вираженої дії невловиме. Воно проектує в подиві, страсі щось таке, що цей страх культивує в свою чергу. Побачити незвичайне і до нього прикути свою увагу — в цьому початок пізнання психічного в його інобутті. Мабуть, тут мав місце механізм «оживляючої аперцепції» (В. Вундт). Та або інша емоція «підбирає» відповідні образи, щоб вичерпати себе в них, звільнити людину від їх обтяжливості. Тут у нагоді стає фантазія. Вона дає першу образну проекцію того, що здійснюється в самій людині. Ця проекція має первісні і більш розвинені форми. В загальних рисах шлях видозмін уявлень душі має етапи: незвичайний предмет (фетиш і т. п.), тотемізований образ (тваринної форми), тварина-людина до душі — двійника тіла.

Фантастичні проекції, коли психічне у вигляді зовнішніх істот заповнює навколишній простір, ще не говорять про душу як предмет констатації та пізнання з боку самої людини. Уявлення надто плинні, а людині потрібні стійкі вірування, щоб згуртувати, об'єднати людей у певну спільність. Уніфікація образів вірування є необхідною вимогою уніфікації соціального плану. Для цього людина повинна перевести у внутрішній план ці об'єктивовані образи. Хоч вони і залишаються у фольклорі аж до нашого часу, проте в поступальному розвитку пізнання душі відкидаються. Людина очищує свої уявлення від страховищ, здійснює «катартичну інтроекцію» цих образів, позбавляючи їх такої образності, такої страхітливості. Суб'єктивна реакція, що викликається цими проектованими образами, хоч і продовжує з ними зв'язок, але вперше через них може стати предметом усвідомлювання і лише через цю фантастику фіксується.

Фантастичне та емоції об'єктивуються та збуджуються взаємно. Чим більше виростає психічний ряд пізнання, тим більше людина бачить невідповідність фантастичності та зв'язаної з нею емоціональності. Остання емансипується від цього фантастичного образу. Психічне, що тільки починає проступати в акті пізнання, в рамках інтроекції пізнаним ще бути не може і тому повинно бути об'єктивовано у зовнішньому реальному предметі. За своїми якостями цей предмет не повинен бути чужим саме душевним властивостям живого. Оскільки багато зовнішніх предметів мають ці властивості, то існує велика багатоманітність в такому об'єктивуванні, або «екстеріоризації» душі.

Якщо людина дихає, рухається, то ці якості і відшукуються як належні душі в оточуючому предметному світі. Свічка, що догорає, символ наступаючої смерті. Цей образ використав Р. Роллан, малюючи смерть Жана Крістофа. Закочується зірка — це означає, що десь закінчилося земне існування людини. Якщо душа виноситься за тіло і поза ним веде своє існування, то на рівні міфологічної психології можна знайти і протилежний процес — інтеріоризацію душі, входження її в тіло, інкарнацію. В цілому це приводить до уявлення про переселення душ (метемпсихоз). Ідея метемпсихозу є похідною від екстеріоризації та інтеріоризації і з'являється лише на рівні міфологічної психології.

З ідеєю метемпсихозу безпосередньо пов'язана ідея метаморфози тіла і душі. Якщо душа переходить в інше тіло, то воно повинно змінюватись, щоб бути адекватним душі. Метаморфози тіла мають висхідну і нисхідну, або деградуючу,

лінію. Вони разом з тим свідчать і про метаморфози душевних властивостей. Супутники Одіссея, перетворені в свиней Цірцеєю, забули про свою батьківщину, тобто вони і психічно стали свиньми. Разом з цим в ідеях метемпсихозу та метаморфози можна побачити і новий зміст: психічне, пов'язуючи і не пов'язуючи свою долю з тим або іншим тілом, виявляється самостійним існуванням, що має своє незалежне від тіла життя — іманентність психічного.

Там, де в метаморфозах і метемпсихозах встановлюється рівновага між тілом і душею, душа стає схожою на тіло, стає його «образом і подобою». До такої рівноваги прагне природа душі і тіла. Там, де вона порушується, можна бачити втручання божественних намірів (підступи Зевса, коли він викрадає Європу, або кара за гріхи, що трапилось з Нарцисом, який знехтував любовні домагання Ехо). Така ж доля Тірезія, якого покарала Гера, перетворивши у жінку. Це оборотні в народних віруваннях.

Переселення душ і метаморфози мають мету наблизити людину до досконалого стану, де душа і тіло будуть адекватні одна одному. Будда стає просвітленим лише на шляху нескінченних метаморфоз — пошуків адекватного втілення. Коли в єгипетській міфології душа зображується з тулубом птаха, це означає проходження лише частини повного шляху метаморфоз. В образі «Ка» (двійник людини) є його завершення. Якщо душа має безконечні інкарнації, вона вбирає в себе безконечне багатство світу. Людина користується цим незліченним багатством. Тоді зміст душі зливається зі змістом світу. Душа через себе відображає цей світ, виступає знаряддям, яке здійснює зріз цього світу. Світи різних інкарнацій — різні світи (птаха, свині, людини). Досконала повнота розкриття світу— лише в людському образі душі. Саме в цьому випадку душа і світ єдині. Так виникає індивідуалізоване, точніше — специфіковане бачення світу, душа виступає органом цього бачення.

У рухові душі до досконалості проходиться шлях героїзму — наближення до божественного образу як ідеалу краси і могутності. Людина стає героєм саме тому, що, входячи в ситуацію, активно її перетворює, підпорядковує для свого вчинку. Це безпосередній початок «одіссеї» на довгому шляху становлення душі. Момент ситуації, незалежний від людини, який диктує їй свої умови, є фатум і похідна від нього велика кількість чудовиськ, що постають перед людиною страхітливими перешкодами (Поліфем, Сцилла і Харибда, Сирени та ін.). Одіссей тому повинен дбайливо рахуватися з зовнішніми фатальними умовами об'єктивних моментів ситуації.

В епізоді проходу повз острів сирен показано, що людина взагалі не може володіти собою, втрачає свою волю і гине в путах долі. В образі чарівних убивць представлено все той же фатум. Одіссей пристосовується до підступності цих істот. За його хитромудрість до нього прихильно ставляться боги. Через усі мінливості і зрадливості долі, вміло лавіруючи серед стихій і чудовиськ, що направляються богами, сам він, теж керований богами, дістається, нарешті, до своєї сім'ї.

Принципова межа міфологічної психології

Вищі форми людської діяльності є справою богів. Спроби такої творчості з боку людей або залишаються безплідними, або жорстоко караються. Пігмаліон, щоб оживити статую Галатеї, просить допомоги у самої Афродіти. Він може лише зробити позбавлену життя копію вродливої жінки. Ікар у спробі наблизитись до Сонця, губить крила і падає у води Егейського моря. Прометей терпить кару богів за те, що спробував дати людям вогонь як божественну силу. Щоб Ахілл був невразливий у бою з троянцями, боги доручають Гефесту створити унікальний щит. Ідея людської творчості залишається недоступною для міфології. Це слабкість не тільки міфології. Цей принцип є непереборним для всієї стародавньої психології. За Платоном, творчість іде від богів через посередництво демонів. Арістотель говорить лише про наслідування. Тільки в новий час, зокрема у романтиків, цей принцип поставлено і розкрито в його власній природі. Розклад міфологічної психології полягає в її неспроможності розкрити творчу активність людини. Цього можна досягти у принциповому протиставленні ідеального та матеріального. Це вже справа філософії.

В міфологічній психології душа виступає у вигляді образу тіла або окремих його частин. В останньому випадку душа втрачає «портретну схожість» частково, і тільки з ототожненням дихання і душі остання стає безтілесним духом. Оживлюючи тіло, цей дух стає життєвим началом. Коли йому надають значення, форми субстанції міфологічна психологія замінюється спекулятивно-категоріальною (філософською).

2. Душа в народних віруваннях стародавніх єгиптян

Поховальні звичаї та уявлення про природу душі

До джерел уявлень про душу в Стародавньому Єгипті слід віднести тексти, пов'язані з ритуалами поховань та піклування про душу мертвої людини, а також літературні твори, які залишили Геродот («Історії»), Плутарх («Про Ізіду та Озіріса») та ін. Тексти, знайдені в пірамідах,— це

переважно висловлювання та молитви, які мають забезпечити померлому харчування. Гімни та молитви, звернені до богів, допомагають померлому в потойбічному житті, повертають мертвій людині здатність користуватися своїми очима, ротом, кінцівками і т. ін. На знаменитому Берлінському Папірусі записано розмову «Втомленого життям» зі своєю душею. Уявлення про душу містяться в «Книгах мертвих» — збірниках текстів, які клалися разом з померлим у могилу. Це були книги, які використовувались для «вдосконалення померлого». Він мусить знати, як відкривати рот, захищатися від змій. Мумія отримує настанови, як долати перешкоди потойбічного світу. Тут і сцена суду — покійник виправдовується перед престолом суддів Озіріса.

В інших розділах «Книги мертвих» розповідається про подорож покійника в барці Ра.

В текстах з фіванських царських гробниць розкривається ритуал поховання мертвих. В «Книзі дихання» містяться висловлювання, за допомогою яких Ізіда воскресила свого брата Озіріса. «Книга про мандрування у вічності», «Заупокійна служба Сокара» — це пісні, в яких розкривається звертання мертвих до богів.

З найстародавніших часів бог Землі Кеб виступає в ролі бога мертвих, проте згодом він був витіснений культом бога Озіріса. Нут — богиня неба тривалий час була також і богинею мертвих. Вона з'являлась перед покійниками, що входили до царства мертвих, у вигляді смоковниці (фігове дерево) і наділяла їх водою і хлібом.

Поховальні звичаї Стародавнього Єгипту було спрямовано насамперед на збереження тіла. Його старанно бальзамували і вміщували у великі майстерно оздоблені гробниці. Мумії створювали майстри, які мали спеціальні посади в некрополі. Процес муміфікації супроводжувався читанням певного ритуального тексту. Внутрішні і м'які частини тіла зберігались в спеціальних посудинах — канопах, які передавались під захист богів. Збереження органів травлення сприяло відверненню відчуттів голоду і спраги. На місце серця в труп клали жука-копра, зробленого із каменю. У певних місцях були амулети для забезпечування магічного захисту. Тіло насичувалось натром, асфальтом і повністю перев'язувалось полотняними бинтами. Потім мумію перевозили на західний берег Нілу. У поховальній процесії брали участь плакальниці і жерці. Чудове зображення таких плакальщиць дає рельєф із Мемфіса, який, крім того, становить вражаючий і найвитонченіший твір староєгипетського мистецтва. Міміка і пантоміміка горя в ньому розкриті з дивною експресивністю, яка передає не вдаваний плач, а переносить людину в ситуацію справжнього горя.

В поховальних церемоніях здійснювалось драматичне відтворення таких дій, за допомогою яких Ізіда, Нефтіс, Горус та Анубіс сприяли воскресінню мертвого Озіріса. Покійнику відкривали очі і рот, щоб він міг як жива істота споживати, сприймати дари, які приносили йому живі. Царські піраміди лише дають максималізований вияв того, що мали на меті всі єгиптяни, коли перепроводжували мертвих на той світ. Це була предметна, матеріальна опора існуванню, яке продовжується після смерті у видозміненій формі. Мертвого слід зберегти навіки, зафіксувати його в найбільш стабільній формі, так щоб він уникнув небуття. Його тіло — найліпше і найадекватніше місце, де могла вічно перебувати душа. Піраміди уберігали сховані в них мумії фараонів, правителів від пошкоджень

і руйнувань і забезпечували їм вічний спокій. Біля мумії ставились глечики для води, статуетки слуг і служниць, а також одна або декілька статуеток померлого. В помпезних похованнях Середнього царства знаходять стільці, ліжка, зброю, папіруси, маленькі кораблі з екіпажами, що складалися з дерев'яних ляльок. Найбільш вражаючою в цьому плані є гробниця Тутанхамона, єгипетського фараона Нового царства (1400—1392 до н. е.). Єдине непограбоване поховання фараона, що містить в собі повний набір поховальних предметів і текстів, дає можливість більш детально і точно відтворити уявлення про душу в Стародавньому Єгипті. Детальний опис цього поховання було здійснено Г. Картером [45].

Кожного, хто відвідував поховання, надписи запрошували висловитись, що допомагало покійнику отримати тисячу булок, тисячу пивних ковшів і т. ін. Поховання не тільки забезпечувало зберігання тіла, а й мало всі аксесуари для здійснення комунікації між мертвими і живими.

На відміну від первісних поховань, під час яких умертвлялося багато людей для служби на тому світі, у Стародавньому Єгипті здійснюється субституція: замість людей в похованні залишають їх фігурки у кількості, необхідній для належного обслуговування померлої людини.

В основі поховальних звичаїв лежали певні уявлення про природу душі. Уявлення ці були досить складними. Людина має принаймні шість компонентів своєї природи — тіло (хет), душа (ба), тінь (хайбет), мумія (сах), ім'я (рен), ка («двійник, невидима схожість»). З усіх компонентів «ка» вважається найбільш стародавнім. Воно народжується разом з людиною, всюди слідує за нею, але не вмирає разом з людиною. Цей двійник може жити в могилі, тому її називали «оселею ка». Якщо мумію пошкоджено, ка переселяється до статуї, яка повинна якомога краще передавати схожість з оригіналом. «Ка» вимагає харчі, які приносять на могилу до покійника. Увесь культ мертвих має своїм змістом уявлення про «ка». Природа тіні нагадувала уявлення про ка. До імені ставились благоговійно. Стерти ім'я покійника з гробниці — кваліфікувалось як найтяжчий злочин. Ба (душа) зображалась у вигляді птаха з людською головою. Душа не була безпосередньо прикута до місця поховання, а могла піднятись на крилах до неба і жити серед богів.

Озіріс розкриває таємницю безсмертя

Одним з найважливіших компонентів староєгипетського світогляду було уявлення про безсмертя, пов'язане з богом Озірісом. Якщо до мертвого поставитись як до Озіріса і відповідно поховати його, він воскресне як Озіріс і буде називатись Озіріс такий-то. Мета подорожі покійного — царство Озіріса, поля Іалу. Вони уявлялись райським місцем з родючими полями, де покійник має служити Озірісу. Якщо така служба обтяжує покійника, він запрошує до неї «відповідачів», які виготовлялись у вигляді маленьких дерев'яних або фаянсових фігурок. Зі збільшенням географічних відомостей, країна блаженних все більше віддалялась на північний схід.

За віруваннями абідосців вхід на «поля блаженних» був на захід від їхнього міста. Саме там сонячна барка щовечора пропливала в «царство мертвих». За віруваннями мемфісців, які було відтворено французьким єгиптологом Г. Масперо (1846—1916), бог мертвих Сокар, перебував на заході, в лівійській пустелі. Його царство уявлялось у вигляді великого грота або каменоломні, де збира-

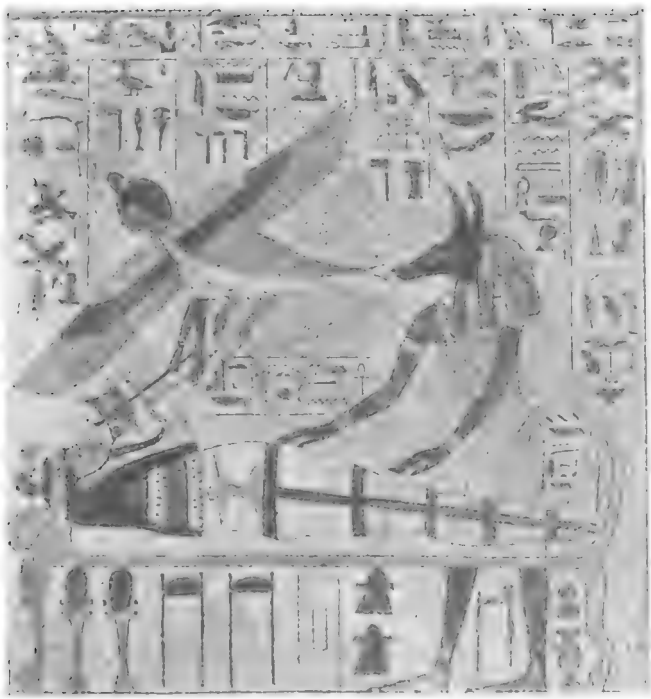
Заупокійний плач: мистецтво виразу емоцій.
Барельєф із Мемфіса

лись після смерті вірні йому люди. На думку жителів Геліополя, покійник прагнув перебувати в барці бога Ра, щоб вічно його супроводжувати. В барці Ра душа позбавлюється суєтних намагань і перебуває в повному блаженстві. Жителі Південного Єгипту вірили, що душа померлого піднімається на небо за допомогою великої драбини, створеної богами, і займає місце біля них. Масперо вказував на факт, що цілий ряд мумій були забезпечені своєрідними драбинами, якими можна було скористатись для підняття на небо.

Виходячи з портретної схожості душі і тіла, стародавні єгиптяни вірили, ніби душа може говорити справжнім голосом, як і живе тіло людини, перемагати ворогів, здобувати харч і т. ін. Таке перенесення взірців посейбічного життя на погляди життя потойбічного свідчить про нерозуміння чіткої грані між життям і смертю, що було характерним і для світогляду народів античності. Дії людини в межах такого світогляду не залежать від неї самої, тому її вчинки не можуть бути кваліфіковані як такі, що визначатимуть її потойбічну долю.

Згодом виникає думка про можливість кари і нагороди у потойбічному світі за вчинене на землі. Про це свідчить, зокрема, розділ 125-й з «Книги мертвих». Збереглися малюнки, на яких Анубіс і Тот зважують серце померлого на терезах правосуддя, а на інших — Озіріс у супроводі Ізіди, Аментет і Нефтіс вислуховує сповідь «грішника».

Текст 30-го розділу часто писали на камяному жуку, яким замінювали серце покійного. Це забезпечувало серцю вільний вияв своїх бажань, і воно вже не свідчило проти покійного. В жодному місці тексту «Книги мертвих» не згадується про можливість загибелі душі. Померлому вдається виправдатись перед божим чудом і він відправляється в «поля блаженних». Хоч фіванський фольклор показує пекло і пекельні муки, проте зв'язок між карою в пеклі та пове-



Душа з тулубом у вигляді птаха.
Мумія Озіріса, приготовлена до поховання Анубісом

дінкою, вчинками на землі не встановлено. Кваліфікація добра і зла ще не набула різкого протиставлення. Протягом єгипетської історії в стародавні часи померла людина ототожнюється з богом, зокрема Ра.

Називаючи мертвого Озіріс такий-то, здійснювали підхід до ототожнення людини і бога. Мертвий досягає озірісового безсмертя. Як і бога, його перетворено в мумію, поховано і він належить царству Озіріса. Надійний захист людини в обох світах здійснюють магічні висловлювання, які ототожнюють тіло та його частини з різними богами. Відомості про це можна знайти в розділі 42-му з «Книги мертвих». Уявлення про можливості людини перетворюватись після смерті в золотого яструба, лілію, птаха бену, священного барана, крокодила ще не пов'язується з ідеєю деградації душі як кари за негативні вчинки. Ототожнення людини з богом не суперечить ідеї муміфікації — збереження тіла. В межах староєгипетського світогляду самі боги ще не мають таких рис, які свідчили б про їхню чисто ідеальну сутність. Тотемістична форма опори — в поєднанні з священними тваринами, поєднання з богом, зображеним у людській подобі,— все це перебуває в стародавньоєгипетській міфології в малорозрізненому сполученні.

Дж. Фрезер спеціально досліджує міф про Озіріса у зв'язку з проблемою живого і мертвого, як її тлумачили в Стародавньому Єгипті [110]. В уявленнях про Озіріса можна знайти «уособлення великих щорічних змін у природі, пов'язаних, зокрема, з ростом хліба». На цей початковий смисл образу було нашаровано характерні атрибути. Фрезер викладає цей міф услід за Плутархом, вказуючи на археологічні підтвердження.

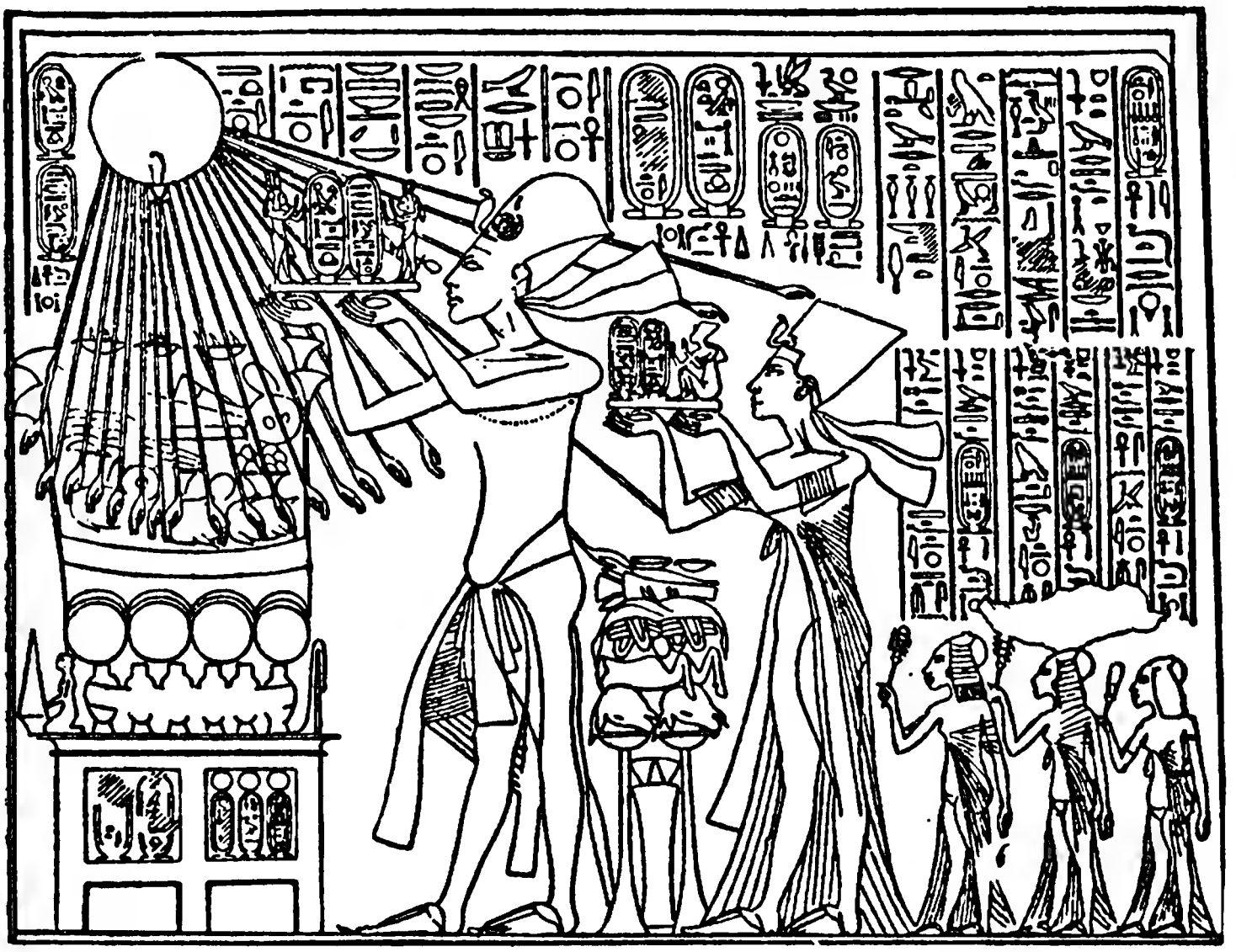
У храмі Ізіди в Фівах було зображення трупу Озіріса зі стеблинами хліба, що проростають із цього трупу, а також зображення жерця, який поливає стеблини із глечика. Напис свідчить про те, що «це — образ того, кого ніхто не може назвати, це образ таємниць Озіріса, того, хто здійснює повернення вод» [110, *91*]. І зображення, і напис, на думку Фрезера, свідчать про те, що Озіріса в них зображено у вигляді уособлення хліба, який виходить із землі після того, як її запліднено розливом. Це велика таємниця, яка відкривається тільки посвяченим.

У статую Озіріса клали хлібні зерна. Коли через рік її виймали із гроба, сім'я вже пустило паростки із тіла Озіріса, і це вважалось причиною росту хліба на полях. «Бог хліба із самого себе пускав хлібні сходи, він віддавав своє тіло як харч для народу, він вмирав, щоб народ міг жити» [110, *91*]. Із смерті і воскресіння свого великого бога єгиптяни отримували не тільки допомогу і харч в земному житті, але й надію на вічне життя. Неподалік від некрополя міста Фів було знайдено поховані в землі статуї Озіріса з обличчям із зеленого воску і нутрощами, наповненими зернами.

У ніг мумії часто знаходять статую Озіріса, зроблену з мулу. Її наповнено зернами хліба, проростання яких має свідчити про воскресіння бога. Як поховання статуй, начинених сім'ям, під час свята посіву сприяло оживленню хлібного сім'я в полях, поховання таких же статуй в могилах людей мало на меті воскресити мертвих, надати їм духовного безсмертя. Фрезер вважає, що в основі міфу про розтерзання і розсіювання останків бога по всій країні та поховання їх лежить давній звичай умертвляти людську жертву, яка уособлювала дух хліба, і розкидати на полях плоть і попіл цієї жертви, щоб запліднити землю.

Озіріс, переважно виступаючи богом рослинного царства, представлений також як бог плодючості. Під час спеціальних свят жінки носили «непристойне зображення бога», яке приводили в рух за допомогою мотузки. У Фівах було виготовлено зображення Озіріса на смертному одрі, але з готовою відтворюючою здатністю. Таку ж символіку застосовували стародавні греки до свого бога Діоніса. І Озіріс і Діоніс несли в собі дві наважливіші функції: відтворення життя і продовження його у вічності. «Із проростання сім'я стародавні єгиптяни відкрили для себе радісну ознаку людського безсмертя» [110, *96*]. Це відкриття мало місце не тільки в Стародавньому Єгипті.

Первісне значення образу Ізіди ще важче встановити, ніж у відношенні до Озіріса. В ієрогліфічних письменах її називають «тисячойменною богинею». Це узгоджується з характером політеїстичної міфології. Значення, характери богів дуже плинні, метаморфозні, та й самі боги весь час в залежності від ситуації змінюють свій образ. Розшуки «субстрата» цих метаморфоз приводять до уявлення про єдиного бога. За Фрезером, первісне значення Ізіди — «мати хлібних колосків», «цариця хлібного поля». З таких уявлень, що пов'язуються тісно з практикою суспільного життя, з питанням людського буття



Сім'я Ехнатона молиться сонцю, що простягає до людей проміння-руки

в цілому починається ідея рослинної душі, ідея, що згодом вже у іншого народу на рівні філософської психології стане основною найважливішою категорією. В такому разі, чи не слід вважати, що вчення про тваринну душу походить від «ка», а староєгипетське уявлення про «ба» може виступити прообразом душі розумної? Політеїзм як вірування вимагає уявлення «поліпсихізму». Народна міфологічна психологія ще довго буде тяжіти над психологією філософською і навіть почасти — науковою. Це спрямовує людський розум до пошуків психологічного монізму.

Психологічна таємниця пірамід

Стародавній Єгипет увійшов до історії людської культури пошуками найміцнішої опори буття і побачив цю опору в збереженні мертвого тіла у велетенських кам'яних гробницях. На перший погляд — абсурд культури, абсурд економічного життя країни. Навколо цієї проблеми концентрувалися вузлові питання тодішньої цивілізації. Поруч з побудовою пірамід людський розум шукав більш надійний фундамент буття, який має дійсну безконечність у прийдешніх поколіннях людей, в їх живих істотах. Це була велика амплітуда пошуків людського духа: будуючи «вічні» піраміди, він водночас їх заперечував створенням високоідеалізованого образу світу і визначенням своєрідного місця в ньому людини.

У класичній праці Дж. Брестеда «Стародавній Єгипет» [23] в розділі «Будівники пірамід» наводиться детальний процес будівництва царських усипальниць, розкривається «ювелірна майстерність» трудівників, які мали справу з величезними брилами каменю. При фараоні Хуфу «головною турботою держави зробилось... будівництво

величезної непроникливої і незруйнівної усипальниці для тіла фараона, і останній жертвував на це все багатство, обдарованість і робочі сили, які він мав у своєму розпорядженні. Його піраміда містить в собі близько 2 300 000 кам'яних брил, з яких кожна важить в середньому 2,5 тонни... Над пірамідою трудились 100 000 чоловік протягом 20 років, і їх треба було утримувати... Не тільки кількісно була ця робота такою велетенською; і з якісного боку це найбільш чудове творіння стародавнього світу... Масивна кам'яна кладка піраміди вражає... своєю досконалістю... Середня помилка менше однієї десятитисячної сторони у відношенні точної довжини, квадратної форми та горизонтальності... Кам'яна кладка... такою мірою досконала, що брили в кілька тонн складені одна з одною так, що проміжки між ними... дорівнюються одній десятитисячній дюйма і становлять грані й поверхні, що не поступаються роботі сучасного оптика, але в масштабі акрів замість футів або ардів матеріалу» [23, 1, *123*]. Ця тонкість обробки одного з найтвердіших матеріалів, що їх знали в стародавньому світі, може бути порівняна з найвитонченішою світоглядною думкою, яка, хоч і має міфологічну основу, проте сягає в значну філософську глибину. У гімні богу Атону є такі слова: «Ти створив далеке небо, щоб сходити на ньому, щоб бачити все, створене тобою. Ти єдиний, ти сходиш в образі своєму, Атон живий, сяючий і блискучий, далекий і близький! І з себе, єдиного, твориш ти міліони образів своїх» [23, 2, *70*].

Тут крізь міфологічну форму вже пробивається ідея спорідненості через божественну сутність світу великої природи — макрокосмосу і світу людини — мікрокосмосу. Бог уявляється у формі величного, але зовсім натурального предмета, яким в релігії Ехнатона було сонце. Воно зображується стародавніми єгипетськими митцями з великою кількістю променів, з кистями людських рук на своїх кінцях, завжди простягнутих до людини. А вона, перебуваючи в сонячних променях, простягає свої руки до творця.

3. Уявлення про душу в античній міфології

а. Амур і Психея

Ерос як всесвітня сила і людська здатність

В розпливчатих магічних уявленнях та відповідних культах поступово народжувались ідеї про всезагальну силу, що лежить в основі життя, яка й сама є за своїм змістом цим життям. У стародавній Греції цю силу назвали Еросом. Він з'явився ще задовго до богів і був єдиною основою впорядкування і процвітання світу. Ерос охопив усі природні і суспільні явища, став смислом усього того, що здійснюється в природі. Наступав час, коли людська думка змушена була пов'язати два вихідних поняття свого світогляду — Ерос і душу. Еротичне тлумачення душі почалося в первісному суспільстві. Розквіт афінської психології було ознаменовано створенням Платоном знаменитої «Бесіди про любов (або Бенкет)»; у XX ст. З. Фрейд визначив еротичний потяг (лібідо) основним потягом людини поряд з Танатосом — потягом до смерті. У первісному суспільстві лібідо і Танатос не уявлялися в їхній роздільності. Те, що відтворив Апулей у своїх «Метаморфозах, або золотому ослі», було вже чудовою поетичною казкою, легендою про Амура і Психею з уособленням психічних здатностей людини. Ерос став першим визначенням процесуального змісту психічного. Ідея Танатоса залежала

від нього повністю. У «Бенкеті» Платона можна розрізнити усі рівні уявлень людства про силу Ероса, його модифікації. Шлюб Амура і Психеї підвів підсумок тривалим пошукам людської думки у розкритті смислу психічної діяльності людини.

Любов і шлюб між Амуром і Психеєю — міфологічна фантазія про перше суттєве визначення психічного. Душа та один з її найгрунтовніших потягів уособлені в шлюбну пару. Не слід думати так, що у стародавніх людей була теорія потягів психічного, до якої потім підшукували відповідні образи. В міфологічній психології визначення психічного перебувають у формі несвідомої проекції потягів та інших його особливостей на об'єктивний світ. Оскільки ці потяги визначають поведінку, то останньою наділяється психіка саме людини, яка дійсно має розум і потяги, що стимулюють одне одного. У «Метаморфозах» Апулея [13] викладено драматичну історію відкриття і взаємного кохання Амура і Психеї. Спочатку Амур виступає понадлюдською і навіть понадсвітовою силою, що з'явилася до всіх богів і почала вносити у світ певний порядок. Поступово Амур стає одним з богів, але йому підкоряються всі інші боги. Зрештою він спускається до світу смертних людей, дає їм своє визначення і цим підносить смертних до рівня богів. Здійснюється апофеоз Психеї, вона набуває нової якості — стає безсмертною.

Символіка шлюбу Психеї та Амура

Психея народилася в царській сім'ї, була третьою, але найкрасивішою донькою, так що люди вважали, ніби сама Венера зійшла на землю. І стали віддавати їй почесті, яких достойна лише богиня. Всюди опустіли храми, ніхто більше не звертався до богів. Єдиним богом стає Психея. Це викликало заздрість самої Венери і роз'ятрило її самолюбство. Вона вирішує помститися так, щоб Психея зненавиділа свою красу. Помста богині полягає в тому, що Амур викличе у Психеї почуття кохання до останнього із смертних, найнікчемнішої істоти. Психея мимовільно стає супроти богині, включається в серйозні життєві ситуації, усвідомлює їх, стає психологічно визначеною.

Психея зачаровує людей своєю красою, але ніхто — ні царського роду, ні простого не просить її руки. Всі сприймають її як статую. Психея виступає аналогом Галатеї, створеної Пігмаліоном, статуї, яку оживляє Афродіта (Венера), не відчуваючи в ній суперниці. Психея ж є найбільшою суперницею для будь-якої богині, для будь-якого бога, адже вони відчувають, що самі є породженням її невичерпного духу. Несвідомо проектовані і уособлені психічні здатності зрештою знаходять своє належне місце — в людській душі.

Батько Психеї звертається до мілетського пророцтва, і через нього Аполлон повідомляє, що наречена матиме чоловіка «дикого і жорстокого», жахливого дракона, який облітає ефір, ранить усіх, спалює палким полум'ям. Цього дракона бояться навіть боги, на самого Юпітера і Стікса — підземну річку, він навіює жах. Психею ведуть до високої скелі, де вона мусить чекати на свого чоловіка. «Ведіть мене і ставте на скелю, як було мені роковано. Поспішаю вступити в щасливий цей шлюб, поспішаю побачити благородного мого чоловіка. Чого відволікати, відтягувати прихід того, хто народжений всьому світу на погибель?» [13, *171*].

Батьки Психеї віддали себе вічній ночі, а її, полохливу, тріпотну, перебуваючу в сльозах, ніжний подув Зефіру із схилу скелі переносить в глибоку долину на лоно квітучого лугу. Психея бачить нерукотворний палац. Здається, ніби великий Юпітер створив ці чертоги

небесні для спілкування зі смертними. І Платон, вустами Діотими заявляє, що любов є прояв безсмертного начала в смертній істоті. В глибоку ніч увійшов до Психеї таємничий її чоловік, зійшов на її ложе, дружиною своєю зробив і ще до сходу сонця поспішно зник. Для слуху і дотику має Психея чоловіка, а не для зору. І бачити його вона не має права. Амур радить Психеї не спілкуватися зі своїми сестрами: цим причинить вона велику скорботу йому, а собі — вірну загибель. Тобто, душа, яка вже отримала фундаментальну визначеність, не може спілкуватись з тими душами, які такої визначеності не мають. Це буде деградація психічного, повернення його до первісного невизначеного стану. Психея благає Амура, щоб він дозволив їй побачитись зі своїми сестрами і він дозволяє. Але застерігає, щоб не робила спроб побачити його єство. Вдячна Психея називає свого чоловіка «медовенький мій, подружжя моє, твоєї Психеї ніжна душенька!» Психея виступає спочатку «чистою дошкою», і перше її визначення, перше її пробудження до життя має еротичний зміст.

Сестри приходять у палац Психеї. Вона показує їм незчисленні свої багатства. Палац є уособленням визначеностей світу, який відкрився Психеї, коли вона отримала свою першу еротичну рису. Психіка отримала ціннісний аспект, у зв'язку з чим і зовнішній світ став ціннісно визначеним. Заздрісні сестри хочуть позбавити Психею її багатства, провокують її побачити свого чоловіка, розкрити його таємницю. Амур знову застерігає свою дружину, щоб вона не слухала сестер, і не робила спроб його побачити. Амур відкриває таємницю — Психея носить у своєму череві дитину божого походження. Вона сподівається, що через дитину Амура зможе уявити його власні риси.

Сестри мучаться від своєї невизначеності, вбогості і виношують у своєму серці нові плани злодійства. Вони з'являються до Психеї і заявляють їй, що її чоловік не бог, а змій, як це пророкував Оракул Аполлона, що цей змій згодом її з'їсть разом з її плодом. Сестри радять Психеї позбутися чоловіка-змія. Як тільки він засне, запалити лампу і зарізати його бритвою. Вагання Психеї щодо наміру вбити свого чоловіка є ваганням між визначеністю і невизначеністю, конструкцією психічного і його деструкцією. Душа прагне осягнути можливість виявленого світового багатства, виявленого через орган — душу, але сама душа виявляється вихідним пунктом для породження цього багатства. Побачити Амура — означає тепер нічого не бачити, адже це все є поки що нічим, де будь-яке розрізнення неможливе. Це аналогічне діям біблійної Єви, яка зірвала яблуко з дерева пізнання. Її було вигнало з раю разом з її чоловіком. Амур благає ради щастя не відкривати завісу, за якою приховано сутність його образу. Визначеність Амура стосується конфліктної ситуації, в яку буде втягнуто людину і де вона буде тепер страждати. Чистий позитивний еротичний потяг розкриватиме свій другий бік — страждання від вічного поривання, вічної незадоволеності, недосягнутості, незбагненності.

Світильник Психеї як світло суб'єктивності, що відкриває визначеності світу, породжує прагнення, страждання і вищу радість

Психея бере світильник і дивиться на прекрасного бога, його зброю. Стрілою ранить собі палець — виступають крапельки рожевої крові. Психея, не підозрюючи нічого, пройнялася коханням до бога кохання. Палко цілуючи його, Психея не помічає, як гаряче масло від лампи падає на праве плече богу. Лампа обпалила того, хто сам є паном всілякого вогню! Бог прокидається. Зрозумівши порушення клятви, піднімається в повітря і зникає.

Психея карає своїх сестер. Вона каже, ніби бог не хоче з нею більше бути у шлюбі за те, що вона його обманула і навіть хотіла зарізати, а хоче мати подружжям її сестру. Одна за другою поспішають вони до скелі, кидаються вниз і розбиваються. Тим часом Психея, обходячи багато країн, шукає свого Купідона. В цей час Амур з обпаленим плечем лежав у покоях своєї матері, а у світі пропала любов, стало грубо і дико, розпалися зв'язки сімейні, дружні, зникла повага, з'явилась ганьба. Венера прагне помститися Психеї, що зв'язала свою долю з її сином, а саму богиню краси ледве чи не затьмарила своєю красою.

Апофеоз Психеї

Психея благає Цереру і Юнону, щоб вони її сховали від гніву Венери, але богині не хочуть іти на це з різних причин, відмовляють Психеї, хоч і виявляють до неї схильність. Психея вирішує смиренністю вблагати Венеру до примирення. А Венера за допомогою Меркурія шукає Психею. Оголошено нагороду тому, хто скаже про місце її перебування; Венера дасть тому сім поцілунків солодких і ще один «наймедвяніший з ласкавим язика приторком». Усі кинулись на розшуки Психеї. А вона сама приходить до Венери. Служниці богині Турбота і Сум за наказом своєї пані піддали невістку тортурам. Сама Венера знущається з неї і нарешті дає їй наказ: відокремити зсипані до купи зерна пшениці, ячменю, проса, маку, гороху, сочевиці, бобів за короткий час і подати цю роботу на схвалення самій богині.

Ідея розрізнення, відокремлення дрібних зерен різних рослин є мотивом багатьох казок. Казковий герой має довести свою здатність виконати таку складну роботу, за що добивається прощення, нагороди тощо. Розрізнення зерен в казках і в даній легенді є розрізнення психічними здатностями світових явищ, розрізнення досить тонке, яке стає суттю свідомості. Це вміння класифікувати різні стани і позиції ситуації, встановлювати їхні групування, серіації і т. ін. Психіка (Психея) в діяльності вчинкового характеру виявляє і формує свої можливості і доводить свої права на шлюб з самим Амуром.

Крихітні мурашки допомагають Психеї, і роботу виконано. Венера дає своїй невістці нове завдання: в складних умовах місцевості, що вимагають смертельного риску, добути від овець золоте руно. Зелена тростина дає вказівку Психеї, як уникнути несамовитості перегрітих від спеки баранів, як знайти, не піддаючи небезпеці своє життя, заплутане на вітах золоте руно. Психея виконує настанову і приносить його Венері. Третій наказ богині стосується вже вольових якостей, в той час як другий був іспитом для емоцій. Венера хоче випробувати присутність духу у Психеї і ставить перед нею завдання, уявлення про яке приводить «душу» в жах і повну безпорадність. «Чи бачиш там вершину крутої гори, що підноситься над найвищою скелею, де із похмурого джерела витікають темні води? Наблизившись до ємкості, замкненої з усіх боків котловини, вони зрошують стигійські болота і клекочущі хвилі Коціта сповнюють собою. Звідси, з самого джерела глибокого зачерпнувши льодової води, негайно принесеш її мені у цій склянці» [13, *196*].

Психея спрямовує свій крок до вершини, але бачить смертельні труднощі свого подвигу. Води джерела стережуть люті дракони з довгими шиями і ніколи не дрімаючими очима. У стані розпачу Психею знаходить царствений птах Юпітера — хижий орел і пропонує Психеї свою допомогу. Орел, обминаючи драконів, набирає у склянку

джерельну воду і віддає її Психеї. Вона швидко відносить її Венері. Але на цьому випробування не завершуються. Венера вимагає, щоб Психея спустилася в глибокий Тартар і, взявши у Прозерпіни баночку її краси (свою Венера трохи втратила в стражданнях із-за свого безпутного сина), принесла з того світу, з світу померлих. Психея у розпачі, у передчутті своєї смерті бачить високу вежу, спішить до неї, щоб, скинувшись з неї, знайти свою смерть. Та вежа промовляє до Психеї: якщо дух її відділиться від тіла, вона в Тартар зійде, але назад не буде вороття. І дає Психеї пораду, як забезпечити прохід до царства Прозерпіни і повернутися живою назад. Єдина умова, яку ставить вежа, умова найважливіша поряд з багатьма іншими теж важливими і навіть необхідними — не відкривати баночки, не заглядувати в неї, не виявляти цікавості до схованих у цій баночці скарбів божественної краси [див.: 13, *200*]. Аналогічна умова виходу із царства мертвих для Еврідіки — Орфей не має права оглянутись назад, тому що Еврідіка зникне знову у царстві мертвих і тепер уже назавжди. Дружина біблійського Лота теж озирнулась назад, не зважаючи на заборону, із-за своєї цікавості і скам'яніла. Саме заборона пізнання пробуджує, інтригує людину побачити велику таємницю, а це є таємниця буття, можливості психічного, можливості розрізнення в бутті, його визначеності. Навіть загроза втрати всього, загроза смерті не зупиняють людину перед таким предметом пізнання. А приховане в баночці — буття саме по собі, в-собі-буття. Воно є ніщо. Воно є знищення розрізнення, зникнення переживання буття, морок тотожності, хоч воно в собі є всім. І підземний сон, воістину стигійський, що вирвався із-під кришки, оволодіває Психеєю. Настає оціпеніння, і вона падає на стежці. Це оціпеніння від повної абстрагованості будь-якого визначення, такий стан дорівнює смерті. Психея лежить нерухомо як мрець. Амур знаходить її, збуджує від смертельного сну безпечним уколом своєї стріли, а стігійський сон заховує назад у склянку. Психея поспішає зі склянкою до Венери.

Амур у справі власного шлюбу звертається за допомогою до свого батька і викладає йому історію з Психеєю. Батько, хоч і скаржиться на сина за те, що він примушував його втрачати боже обличчя із-за пристрастей перелюбства, перетворюватись на змію, вогонь, звірів, птахів, домашню худобу, все ж прощає Амуру, сину своєму, і обіцяє йому виконати всі його бажання. За це він просить віддати йому в нагороду дівчину неземної краси, яка десь перебуває у цей час. Скликавши зібрання богів, Юпітер переказує їм своє рішення: «вирішив я якою-небудь вуздою стримати буйні поривання його квітучої молодості; досить з нього, що його щоденно порочать розповідками про перелюбства і різного роду скверни. Слід знищити будь-який привід до цього і зв'язати хлопчачу розпусту шлюбними вузами. Він обрав дівчину і позбавив її невинності, нехай же вона залишиться при ньому, нехай він нею володіє і в обіймах Психеї насолоджується вічним коханням». Звертаючись до Венери, каже: «А ти, дочка, залиш усяку печаль і не бійся, що твій знаменитий рід і стан постраждає від шлюбу зі смертною». І Юпітер оголошує наказ Меркурію доставити Психею на небо. Подаючи їй келих з амброзією, каже: «Прийми, Психеє, стань безсмертною. Нехай ніколи Купідон не відлучається із твоїх обіймів і нехай буде ваш союз навіки віків». Згідно з олімпійськими ритуалами Психею було передано під владу Купідона. Пройшов строк, народилася у них донька, яку люди називають Насолодою [13, *202*].

Стародавній Ерос (Амур) як атрибут психічного спочатку виступив як світова сила, що панує навіть над богами. Згодом виявилась тенденція до обмеження влади цієї сили. Її було вміщено, як розповідає давня казка, в самій людині. Ця сила визначала ситуацію, мотивацію і самі вчинки людини.

Ерос мав у собі суперечність, яка дає людині водночас і насолоду і страждання. Він прагне до свого вияву в чітких образах краси, і не тільки людської, але його безмежна сила в значній мірі залишається не виявленою в цих образах і вириває́ться на волю в нестримно-пристрасній поведінці, де мотивація зливається з самим вчинковим актом.

б. Діонісійський та аполлонівський характер психічного

Аполлонівська душа є втіленням елінського національного духа, уособлення світла, гармонії, розуму. Аполлон виступає покровителем мистецтв і наук (Аполлон Мусагет), лікарем, він передбачає майбутнє (Дельфійський оракул). Діонісійське начало уособлює все стихійне, нестримне, безрозсудно пристрасне, яке дрімає в глибині людської істоти і періодично повстає проти благорозсудливості та умовностей цивілізації (47, *155*).

Б. Рассел, відзначаючи роль діонісійського начала в людському житті, зауважив, що життя було нецікавим без діонісійського (вакхічного) елемента, але його наявність робить життя небезпечним. Поміркованість проти пристрасності — це конфлікт, який проходить через всю історію людства. І це не такий конфлікт, при якому ми можемо стати на бік лише однієї з партій [82]. У такому протиставленні в людській психіці усвідомлено дві стихії та їхню боротьбу — поки що в екстеріоризованій формі. Хоч така поляризація має міфологічну форму, але за своїм змістом, пафосом набуває філософського значення, яке, наприклад, у Геракліта в його законі енантіодромії досягає виразної діалектичної форми — боротьби протилежностей. Діалектику людської душі в міфологічній свідомості було зафіксовано як непримиренність двох начал людських вчинків — аполлонівського і діонісійського. Міфологія вказала також і на те, що ці начала не можуть в їхній ізольованості привести до реального здійснення вчинку.

Разом з поєднанням аполлонівського і діонісійського начал ситуація значимостей стає ситуацією конфліктною. Міфологія переходить в філософію, психологія стає філософською психологією. Правда, давньогрецька міфологія має й інше протиставлення — божого і людського, але воно має тенденцію до нівелювання. Люди піднімаються через героїзм до апофеозу, вони піднімаються на Олімп (Психея, Геракл та ін.), а самі боги поводять себе більш нікчемно, ніж люди, більш того, вони покриті волоссям і навіть шкутильгають як Гефест і т. ін. В божому і людському, правда, виступає ідея смертності і безсмертя людської душі, а Сізіф і Орфей прагнуть дізнатись, де ж та межа, що відділяє посейбічний світ від потойбічного. За цю спробу над ними здійснюється божа кара. Міфологічна психологія ставить проблему начал людської психіки, але тут же цю проблему вважає нерозрішимою для людини і будь-що відводить її від пізнавального гріхопадіння.

4. Старослов'янські міфологічні вірування в душу

Вогонь як субстанція душі

Уявлення душі у вигляді вогню було одним з найпоширеніших у слов'янському світі. Воно мало своїм предметом таку творчу силу, без якої неможливе життя на землі. Вогонь породжує світло і тепло. Їхня сила діє в полум'ї весняних гроз, в життєдайних променях сонця. Як іскра небесного вогню, душа надає очам блиск, крові — жар, всьому тілу — внутрішнє тепло [18, 3, *197*]. Різні прояви психічної діяльності уподібнюються вогню, що знаходить вияв у відповідних епітетах: почуття гаряче, тепле, полум'яне, любов і ворожнеча то запалюються, то згасають. Бог-громовник створює першу людину і запалює вогонь у її домашньому вогнищі.

Мандруючі, болотні вогні і ті, що світяться на могилах, визнаються за душі померлих. У південній Наддніпрянській Україні багато розповідали про сині вогні, що спалахують на могилах і курганах. Що трапиться з вогнем, трапиться і з людиною, яка спілкується з ним як з живою істотою. Якщо у нареченого або нареченої згасне під вінцем свічка — це передвістя скорої смерті. Якщо недогарок скіпки впаде із світця додолу і відразу згасне — знак, що протягом року в цьому домі буде мрець. У закарпатських русинів дівчата гадали на запалених скіпках. Сповнені високої художності і спокою ті казки, в яких героїня — смерть у своїй оселі має багато свічок: одні тільки починають горіти, інші яскраво палахкотять, а деякі вже догорають і навіть згасли. Кожна людина, народжуючись на світ, отримує свою свічку: при смерті свічка згасає [див.: 18, 3, *203*]. Зв'язок вогню і життя О. М. Афанасьєв знаходить у слові «воскресать»; крес — вогонь, кресать, запалювати полум'я, відновлювати життя. Коли у хворого починається агонія, запалюють воскову свічку і дають її в руки вмираючому [див.: 18, 3, *206*].

Уявлення душі зіркою походить від уявлення душі як вогню. Зірки вважались іскрами вогню, тому й смерть уподібнювалась падаючій зірці, яка швидко згасає. Кожна людина мала на небі свою зірку. З її падінням припинялось життя. При падінні зірки казали: «чиясь душа покотилась» [18, 3, *207*]. Гуцули вірували в летавицю — духа, який спускається на землю падучою зіркою, набирає людського вигляду — чоловічого або жіночого, але залишається юним, прекрасним, з довгим жовтим волоссям [18, 3, *209*]. У народній пісні смерть царевича порівнюється з падучою зіркою:

Упадет звезда небесная,
Угаснет свеча воска ярого —
Не становится у нас млада царевича [18, 3, *308*].

Поряд з уявленням, що зірка сяє на небі поки людина живе і згасає разом з її смертю, було й інше: душа у вигляді полум'яної зірки спускається на землю, сполучається з дитиною під час зачаття або народження. Коли ж людина вмирає, залишає тіло і знову сяє на небесному склепінні.

Слов'янські племена уявляли душу також у вигляді диму, пари, вітру, тіні. Якщо в трубі гуде вітер — це прикмета, що в хаті з'явилась душа, яку послано на землю для каяття. Заборона дивитись на свою тінь або відображення в дзеркалі пов'язувалася з можливим нещастям. Це уявлення лежало в основі звичаю — завішувати дзеркало, коли вмирала людина.

Тваринні образи душі у вигляді комах і птахів

Метаморфози комах, за якими спостерігала людина, наводили на думку і про метаморфози душі, у зв'язку з чим її уявляли у вигляді мухи, цвіркуна, бджоли та інших комах. Душа померлого з'являється перед своїми рідними у вигляді метелика і літає навколо свічки [18, 3, *216*]. На Україні бабусі, повертаючись з кладовища, ставили на стіл мед, розведений водою: душа прилетить у вигляді мухи і буде пити напій.

Душі здебільшого уявлялись крилатими, літаючими істотами. Кашуби вірили, що душі померлих до поховання померлого сидять у вигляді птахів на димових трубах. О. М. Афанасьєв вказує на надгробні та поховальні причитання: «Прилітай же ти до мене, мій братику, хоч сивим голубом, хоч ясним соколом, хоч білим лебедем» [18, 3, *220*]. З глибокої давнини на Україні уявляли, що душа покійника протягом сорока днів літає в невідомому світі і з'являється у своєму домі щоночі, де вона у вигляді голубки купається у поставленій для неї воді. Невинна душа вилітає з тіла білим голубом, грішна — темноколірним. М. І. Костомаров у творі «Слов'янська міфологія» наводить пісню про вбитого козака і його душу:

Прилетіла п т а ш к а, коло мене впала:
Такі очі, такі брови, як у мого пана;
Прилетіла пташка — мальовані крильця:
Такі очі, такі брови, як у мого Гриця» [18, 3, *233*].

Історико-психологічний інтерес викликає уявлення про душу в образі зозулі, яка наводить на смисл загадкового обряду, відомого в Стародавній Русі під назвою «хрещення зозулі» [18, 3, *225*].

Могилу посипають хлібними зернами, щоб годувати пташку небесну. На цей обряд є натяк у мареннях хворого Іллюші з твору «Брати Карамазови» Ф. М. Достоєвського.

Душа в образі людини

У старовинному іконному живопису можна знайти зображення душі у вигляді немовляти, яке виходить з уст покійника разом з його останнім подихом. Такі зображення зустрічаються на мініатюрах, що прикрашали стародавні рукописи, зокрема в друкованому виданні Патерика Печерського, на лубочних малюнках. В Полтавській та інших південних губерніях мертвонароджених дітей закопували під порогом хати — там, де, за народним повір'ям, було житло ельфів [18, 3, *237*]. Образи русалок у фольклорі репрезентували душі людей, які самі згубили себе і не були поховані. Образ мавки на Україні — русалка-семилітка. Ельфи, мавки, русалки приречені на нещасливу долю. Довгим своїм дзьобом лелека дістає із криниці малятко — душу, приносить її в оселю, де має народитися дитина.

Живі спілкуються з мертвими як з живими. Для русалок кладуть на вікна гарячий хліб, щоб вони насичувались його паром. Померлі матері приходять ночами до своїх дітей, миють їх, розчісують, годують, встигаючи все це зробити до крику півнів. Покійнику одягають нові лапті, щоб їх можна було носити більший час на тому світі [18, 3, *286*].

О. М. Афанасьєв указує на цікаву особливість тіней померлих, які поділяють долю стихійних духів середовища. В зимовий період, скуті холоднечою, морозами, вони ціпеніють, впадають у тривалий

сон, як і всі творчі сили природи. Весною з відродженням сонця і бога-громовника душі пробуджуються для нового життя [18, 3, *287*]. Взимку, коли покійники страждають від холоду, серед дворів запалюють вогнище: померлі батьки можуть зігрітися на тому світі. Весною, коли відпирається небо, душі померлих спілкуються з живими, відвідують родичів і знайомих, п'ють, їдять і радіють разом з ними. Протилежність життя і смерті не було ще чітко встановлено і перехід душі з одного плану буття в інший уявлявся досить просто.

Міфологічне уявлення про захмарну країну — вирій збереглося у фольклорі, іграх дітей. З вирію спускаються душі новонароджених, у вирій відправляються душі померлих, в ньому перебувають діви долі — парки, норни. До жука — «божої корівки» звертались як до істоти, що пов'язує людину з вищим існуванням, з метою дізнатися про свою долю і т. ін.

Міфологічний прототип людини як мікрокосмосу. Образ людини-всесвіту

Досліджуючи світогляд стародавніх слов'ян, Б. А. Рибаков [91] звертається до аналізу матеріалу, який має психологічне значення. В той час як О. М. Афанасьєв робить спробу через мовні зіставлення дійти до «первісних» значень слів, щоб відтворити «поетичні погляди» слов'ян на світ і на людську душу, Б. А. Рибаков лінгвістичному матеріалу і відповідному методу приділяє другорядне значення, головну увагу зосередивши на методі аналізу продуктів народної творчості, найбільш — на різного роду зображення на рушниках, прядках, яйцях-писанках тощо, а також відтворюючи поганські вірування щодо світу в цілому і людської душі зокрема на основі широкого кола археологічних знахідок.

Для розкриття старовинних слов'янських уявлень про будову людини і світу Рибаков використовує не в специфічному значенні термін «мікрокосмос», який в історії людської культури в його прямому значенні з'являється лише в античній філософській думці. Так, зокрема, аналізується згадана в «Історії» Геродота легенда про первісне «яйце-мікрокосмос», з якого постав великий світ.

Особливу увагу приділяє Рибаков пам'яткам Трипільської культури, які дають небачене досі антропоморфне зображення — два верхні небесні яруси переходять у величезне обличчя, що ототожнюється з Всесвітом. Воно і виготовлене із елементів Всесвіту. Очі цієї космічної істоти утворено із сонць, брови — з дощових смуг [91, *201*]. Зміст цього малюнку на посудині ще далеко відстоїть від чітких уявлень античності про мікрокосмос і макрокосмос, в яких відображається багатобічна ідея порядку, краси, гармонії. Людина-всесвіт в уявленні стародавніх слов'ян має виключну могутність визначати долю звичайної людини. Такий малюнок долі колоритно відтворювався на прядках. Як у віруваннях стародавніх греків існували дочки долі — три Мойри, що були прялями і випрядали нитку кожного людського життя (Клото пряла, Лахезіс проводила людину через життєві перешкоди, а стара Атропа обривала цю нитку життя), так і у слов'ян добре божество долі Среча уявлялось у вигляді гарної дівчини, що пряла золоту нитку. Среча турбується про ниви, стада, вона уособлює добру долю. Несреча — протилежний за змістом образ. Рибаков наводить щодо Несречі сербське прислів'я: «Несреча тонко пряде», тобто нитка долі може легко обірватися.

Доля і вибір життєвого шляху

У зв'язку з ідеєю про всемогутність долі, що панує над поведінкою людини, вже на рівні міфологічної психології з її принципом — ситуацією значень постає проблема вибору самою людиною життєвого шляху. На історико-психологічному рівні, пов'язаному з ситуативним принципом, ідея вибору у вчинку як ідея усвідомлення мотивації ще не ставиться, сама доля визначає вибір.

На одній з численних мініатюр-ілюстрацій Радзивіллівського (Кенігсберзького) літопису (XIII ст.) зображено епізод жеребкування для відбору жертв в ім'я бога. Перед князем Володимиром, озброєним мечем, стоять троє юнаків. Поруч на столі — кубики, на одному з яких позначено чотири крапки, на другому — п'ять. Юнак, який стоїть ближче до князя, показує йому свій жереб — кубик з шістьма крапками, що означає прихильність долі саме до цього юнака. Якщо доля сліпа, то й вибір за допомогою жеребкування також сліпий, не вносить нового змісту у вчинок, перебуваючи на рівні ситуативних відношень. Подальший аналіз проблеми вибору й прийняття рішення, здійснений Рибаковим шляхом лінгвістичної розвідки, об'єктивно підтверджує цю думку.

Слово «доля» в стародавніх пам'ятниках літератури іноді означає «присуд», «вирок», «рішення». Таке ж значення слова «рок» («постанова», «правило», «доля», «срок», «міра»). Це значення розкривається такими похідними словами, як «наречена», «обреченный» («приговоренный») і т. ін. Слова цієї групи відбивають смисл — «рішення», «присудок», «суд» якоїсь вищої по відношенню до людини істоти, яка може людину народити, судити, здійснити щодо неї вирок. Рибаков зауважує, що у своєму первісному значенні ці слова відображають випадки соціальної підкореності людини (або сім'ї) — старійшинам роду, вічу, князю і пов'язуються з необхідністю виконання певної роботи, перебувати на охоронній службі, з виділенням одного наділу тощо [див.: 91, *385*].

Існують слова, які відображають не просто розподіл багатств, не розпорядження («речь») старійшини, а вибір певної долі шляхом метання жеребу. Тут уже виступає сліпа сила, яка наділяє одну людину щасливим, а іншу — нещасливим жеребом. Рибаков вказує на синонім до слова «жереб» — слово «кошь», «къшь». Звідси спорідненість зі словом «кошик» («корзина», «кошелка») — плетені ємкості для зерна та інших продуктів. «Кошара» — хлів для овець і згадані слова зі спорідненим коренем мають значення доброго достатку, а він і визначає долю людини. Слова «розкішний», «коштувати» (також Kosten — нім.) можна прилучити до цього аналізу і відзначити в них відтінок оцінки якості або позитивної, або такої, що має бути визначеною. Слова «мій жереб», продовжує аналіз Рибаков, означали «мій віз снопів», «мій кошик зерна», «моє добро», «моє благо». Слово «кошь» в цьому плані рівнозначне словам, що виражали долю, частину, яка дісталась тій або іншій людині. Одночасно це значення охоплювало розмір долі у врожаї. Оскільки врожай залежав від погодних випадковостей, слово «кошь» набувало нових відтінків у своєму значенні — чогось «невірного», «непостійного», «непередбаченого», тобто жереба, який міг бути щасливим або нещасливим. Атрибутом старогрецької богині Тихе і староримської богині Фортуни був *ріг достатку,* який уособлював щасливу долю в образі земного достатку продовольства. Старослов'янська Ма-кошь тісно споріднена з грецькою і римською богинями долі, хоч і не мала свого власного символічного виразу.

Ідея фатуму в Давній Русі: вибір жертви в присутності князя Володимира. Юнак, що піднімає кубик з шістьма позначками, приноситься в жертву

Етнопсихологічні дані, наведені Рибаковим, дозволяють зробити висновок про те, що психологічна проблема прийняття рішення, вибору, жереба, долі перебуває в межах ситуативних визначень, де вибір вже наявний імпліцитно, є лише шляхом вгадування долі, її розкриття, усвідомлення і не є для самої людини мотиваційним збагаченням вчинку.

Рівень і характер розуміння сил, що впливають на здійснення вчинку людини, визначають і такі важливі для старовинного світогляду психологічні компоненти, як уявлення про душу, тіло та їхній зв'язок. Як старослов'янська богиня долі Макошь не виступає для людини того часу у своїй чисто позитивній або негативній ролі, так ідея смерті як абсолютно протилежна ідеї життя ще не виступає.

Поховальні ритуали та їхній зв'язок з уявленням про природу і долю душі

Характер поховань дозволяє археологу і психологу виявити конкретне уявлення про посмертний шлях людини, уявлення про різницю між мертвою і живою істотою, а зрештою й про будову і долю душі і тіла. Іноді вживаний Рибаковим термін «дуалізм» відносно міфологічних уявлень не можна брати в прямому філософському значенні,

бо й сама філософія ще не постала як певна форма суспільної свідомості. Це не суперечить тому факту, що й на рівні навіть античної філософії часто зустрічаються міфологічні ремінісценції психологічного змісту.

Скорченість кістяків у стародавніх похованнях давно вже пов'язувалась з позою зародку у череві матері. Червоний колір на кістяках є символом крові. Померла людина народиться повторно, цьому сприятиме відповідна поза, яку надають при похованні померлому (див.: 91, *269*). Про такі уявлення свідчать і казкові образи перевертнів. Людина продовжує жити, змінюючи тільки свій зовнішній вигляд. Померлу людину вважають сплячою. Поховання у витягнутій позі мало в собі таке уявлення: спляча («усопша») людина тимчасово залишається нерухомою і позбавленою життя. Набір речей у похованні розраховується на те, що людина прокинеться у тому вигляді, в якому вона заснула (див.: 91, *271*).

Там, де переважало трупоспалення, ставили в могилу поховальну урну у вигляді голови або повної фігури, чим зберігали чуттєво-предметний образ людини. Звичай спалювання трупів пов'язується Рибаковим з ототожненням душі з диханням, або димом. Не виключено, що поява трупоспалення в дослов'янські часи була наслідком відособлення, вичленування у людській свідомості образу душі як певної «напівматеріальної субстанції» (див.: 91, *277*). Останній термін використано з певною натяжкою під філософський рівень свідомості, що був не властивий періоду, про який іде тепер мова.

Еволюцію поховального ритуалу у зв'язку з уявленням про природу і долю душі людини Рибаков бачить у такій послідовності:

1) На ранньому етапі праслов'янського життя існувало уявлення про перевтілення після смерті, похідне від мисливсько-тотемістичної практики суспільства, коли землеробство ще не було панівним у господарстві. Це уявлення лежить в основі поховань штучно скорчених мерців, які ніби підготовлені ембріональною позою до другого народження.

2) В епоху переселення пастуших племен, у яких був ширший виднокруг, з'явився звичай насипати кургани, які Рибаков тлумачить як певну модель видимого округлого простору землі.

3) Перехід від скорчених поховань до витягнутих, що відтворюють звичайну позу сплячої людини, Рибаков відносить до того часу, коли вже визначалось соціальне розчленування праслов'янських племен, з'явились воїни-вершники, визначився інтерес до окремої людини. Уявлення про перевтілення після смерті в яку-небудь тварину почали відмирати, і померлі уявлялись як люди й після того, як душа залишила тіло.

4) Поява обряду трупоспалення співпадає в часі з розвитком землеробства, з виникненням аграрних культів, в яких небо як джерело життєдайної вологи посідає головне місце. Жертви небесним божествам клались на священне багаття — краду. Боги, що живуть на небі, по диму спалюваних жертв дізнаються про прихильне ставлення до них людей. Згодом і тіла померлих разом з жертовними тваринами спалювали на такій же краді. В цей час з'являється образ божества неба — Сварога, що уособлював стихію вогню, керував ковкою заліза тощо.

5) Незалежно від характеру поховання існував культ предків. Після кремації кості збирали в невелику урну, яку ховали в кургані або просто в землі, збудувавши над місцем захования стовп — неве-

личку дерев'яну домовину. Ці поховання зв'язували предків з землею, перетворювали їх на покровителя тих дій людини, з яких складалися оранка, сівба, проростання сім'я, родючість взагалі [див.: 91, *279*].

Наведені форми поховання, прості й складні, більш давні й більш пізні, свідчать про брак уявлень щодо можливості смерті людини як її повного зникнення, розкладу. Життя ще не мислиться як протилежність смерті, а смерть є лише іновиразом життя. Брак будь-якого уявлення про смерть свідчить про відсутність будь-якого уявлення про безсмертя. Не на міфологічному рівні, а на рівні філософсько-психологічної свідомості постає гостра протилежність між смертю і безсмертям, у зв'язку з чим і виникають протилежності матеріалістичного та ідеалістичного погляду на душевне життя людини і загальну природу самої душі.

Поки що думка безсила уявити повну негацію живого буття. Цікаве порівняння здійснює Рибаков, співставляючи поховання скіфського царя (за Геродотом) і поховання в кургані Чертомлик, що датується IV ст. до н. е. Разом із скіфським царем було поховано наложницю, виночерпія, кухаря, конюха, слугу, «вістовщика», який мав обов'язок повідомляти царя про те, що відбувається на землі. Разом з царем, похованим у Чертомлицькому кургані, знайдено також труп жінки, виночерпія з амфорою, вартового, двох конюхів, чоловіка. Смерть не мислилась як абсолютне заперечення життя.

Переказаний Геродотом обряд «співумирання» мав місце і на Русі в IX—X ст. Ібн-Фадлан, арабський мандрівник, описав поховання одного з царів русів. «Разом з ним (царем русів.— *В. Р.*) в його замку перебувають 400 чоловік із числа богатирів, його соратників. І перебуваючі у нього надійні люди із цього числа вмирають разом з ним, бувають убиті за нього [91, *281*].

Ідея смерті і життя на грунті ситуації значень

Нерозрізнення живого буття і позбавленої життя смерті є головним знаменням міфологічної психології. Цей факт пояснюється принципом «ситуації значень», яка ще не має в собі принципових антагонізмів, поширюється рівномірно і однопланово на всі події, що трапляються у світі. Самі значення антропоморфні, анімістичні, так що душі живого існують, не знаючи ніякого зникнення, а тільки зазнають певних перетворень. На основі таких уявлень виникають ритуали поховання. Як вони здійснюються — від цього залежить майбутнє людини, яке ще не тлумачиться «потойбічним» у стислому, спіритуалістичному значенні. Односпрямованість, рігідність ситуації значень сприяє переносу значень на ті сфери, які безпосередньо не доступні досвіду людини. Значення є дійсне життя предмета, яке ніколи не зникає. Будь-яка доля цього речового предмета, зокрема людського тіла, залежить від значення, якого йому надають. Але й характер поховання, спосіб збереження мерця, так щоб він продовжував жити в іншому світі, є передумовою з б е р е ж е н н я з а ц і є ю і с т о т о ю ї ї п р и ж и т т є в о г о з н а ч е н н я або навіть і посилення його, внаслідок чого померла істота матиме ще більший вплив на навколишню ситуацію. Антігона, ховаючи в землю загиблого Полініка, виконує обов'язок роду, зберігаючи «значення» свого брата і його зв'язок з усією ситуацією буття.

Для померлого м а є з н а ч е н н я в с е, що роблять з ним, як його ховають;. тому, щоб не порушити дальший шлях людини в іно-

бутті, слід дотримуватись ритуалів поховання, тобто зберегти в «іно-бутті» атрибути посейбічного буття. Страх перед зміною значень є результатом їх абсолютизації та вимагає у суворій незмінності їх культивувати. Це забезпечить щасливе перебування за межами лінії цього буття.

Масові ритуальні вбивства на могилі «царя русів» мали забезпечити широке спілкування його зі своїми підданими. Смерть як абсолютне заперечення, ліквідація такого широкого спілкування ще не усвідомлювалась. Масові поховання — ритуальні вбивства з приводу смерті київського князя — відтворено літописцем Нестором в епізодах про помсту княгині Ольги деревлянам. Князя Ігоря було вбито ними при збиранні в д р у г е незаконної данини в 945 році. Поховавши князя під Іскоростенем без будь-яких почестей, деревляни для спокутування свого вчинку запропонували Ользі шлюб зі своїм князем Малом. За це княгиня помстилася деревлянам «за всіма правилами» поховального ритуалу. Її чоловіка вбито на шляху за даниною — послів деревлян вбито і поховано в човні. Друге посольство спалено в бані. Посмертними почестями Ігорю було масове вбивство деревлян під час поховального бенкету на кургані, який було зведено над могилою Ігоря вже після поховання. Ольга використала старовинний ритуал з метою помсти, беручи жертви серед деревлян та у великій кількості, щоб князь мав змогу і на тому світі збирати данину.

Коли потойбічний світ почали ідеалізувати і протиставляти світу земному, що стало передденням конфліктної ситуації, виникають образи бога неба С в а р о г а і бога сонця Д а ж б о г а. Рибаков навіть встановлює «еру Сварога і Дажбога». Тепер світ загробний не просто відтворює світ звичайний, а ідеалізує його. Душа людини пов'язується з ідеєю божественного неба. Звідси походить ритуал трупоспалення, який має в собі уявлення про те, що дим — душа підніметься до неба (Сварога) [див.: 91, *351*].

Міфологічна психологія породжує такі протиставлення, які переводять ситуацію значень у ситуацію конфліктну. Тотемізм нівелює істотну різницю між твариною і людиною, породжуючи протиставлення між людьми на основі їхніх зв'язків з тим або іншим тотемом. Люди, належачи до певного тотему, не мають права (за суворим звичаєм) вступити між собою у кровно-споріднені зв'язки. Закони табу вносять поведінкові принципи в розмежування між людьми. Табу, хоч вимагає суворі форми кари за недотримання його, само себе заперечує тим, що доводить людину до поведінкового абсурду: вона повинна рахуватися з такою численною кількістю табу, що заборона робити те або інше становить основний смисл її життя. В особливих випадках, коли мова йде про особу, що перебуває при владі, табу роблять життя цієї особи нестерпним. Абсолютизація табу, з свого боку, нівелює протиставлення, зводить його нанівець, і міфологічна психологія поступається тим формам відображення світу і людської психіки, в яких таке протиставлення не тільки дійсно виникає, а й набуває максималістичного значення. Психіка тепер пізнається на грунті ситуації конфліктних відношень.

Ф. Енгельс про економічну основу міфологічного світогляду та шляхи його заперечення

Вказуючи на характер переходу з міфологічного рівня тлумачення світу і природи людської душі до рівня наукового мислення, Енгельс зазначає, що різні ідеологічні галузі мають певний «передісторичний зміст, що його знаходить і переймає історичний період,—зміст, який ми тепер назвали б нісенітницею. Ці різні хибні уявлення про природу, про суть самої людини, про духів, чарівні сили і т. д. мають здебільшого економічну основу лише в негативному розумінні; низький економічний розвиток передісторичного періоду має як додаток, а часом як умову і навіть як причину хибні уявлення про природу. І хоч економічна потреба була і з часом все більше ставала головною пружиною прогресу в пізнанні природи, все ж було б педантизмом, коли б хто-небудь спробував знайти для всіх цих первісних нісенітниць економічні причини. Історія наук є історія поступового усунення цієї нісенітниці або заміни її новою, але все ж менш безглуздою нісенітницею» [1, 37, *396*].

Психологія, що почала розвиватися в межах філософських систем, ще тривалий час, правда, тепер вже у формі витонченого мислительного апарату, перебувала під впливом міфологічних уявлень на природу в цілому і душу — зокрема.

РОЗДІЛ ДРУГИЙ

СИТУАЦІЯ КОНФЛІКТНИХ ВІДНОШЕНЬ І СТАНОВЛЕННЯ ПСИХОЛОГІЇ В СТАРОДАВНЬОМУ СВІТІ

Традиція і вчинок — вихідний рівень конфліктної ситуації

Суперечності ситуації значень логічно були завершені ідеєю протиставлення і зв'язаності вождя з фаталістичним і магічним відношенням до природи і людської спільності. Вождь, який має повноту влади, залежить, зрештою, у своїх діях від фатуму і можливостей магічного впливу на світ. Тепер на новому етапі становлення психології об'єктивні обставини тлумачаться як такі, що стоять над людиною, у своїй сукупності становлять традицію, а на її основі і проти неї, змінюючи її, виступає вчинок. Він стає можливим на грунті усталеного, традиції, формується як її заперечення, а також як активна підтримка. Традиція

ніколи не є сліпим актом самовідтворення, свідомо себе боронить і здійснюється в нескінченному ряді вчинків. Оскільки вчинок є вираженням традиції, він включається в її структуру як новий елемент, чим змінює її. Вона породжує вчинок, він є актом її функціонування, вияву, пристосування до потреб життя. Традиція і вчинок освячуються ідеологічно. Їхня суперечність гостро переживається людиною, і це спонукає до їх пізнання. Китайська стародавня психологія має своїм основним предметом відношення традиції і вчинку, яке переноситься на будову великого світу, уявлюваного як результат незалежної від людини традиції. Вона дає правила і зміст для виховання. «Світ і людина» як найбільш загальне відношення в стародавній психології в цілому набувають тут конкретного вираження саме як світова традиція та людський вчинок.

Страждання і звільнення від нього — дальший розвиток конфліктної ситуації

Підтримання і зміна традиції вимагає від людини включеності у світовий процес, використання значних зусиль і навіть усієї змістовності життя. Підтримання і зміна традиції як встановлення і розрив зв'язків з світовими визначеностями, є для людини актами, пов'язаними з глибокими стражданнями і смертю. Звичай самопожертви вдови після смерті чоловіка був неухильною традицією в Стародавній Індії, а підтримання цієї традиції вимагало від людини такого вчинку, який дорівнював подвигу. Ті, хто кидався у самозабутті під ритуальну колісницю Джаганатха (світоволодар, одна із форм Вішну, його втілення — у вигляді Крішни) здійснював вчинок-самопожертву, щоб уникнути перманентного страждання. Останнє породжується зв'язаністю людини з традицією. Розрив зв'язків з нею стає передумовою запобігання та ліквідації самого страждання. Зв'язаність з світом є скорботною суєтою, неістинним виявом людської природи — самозабуття у традиційній зв'язаності з усім суєтним. Ілюзія істинності чуттєво даного світу мусить бути подоланою визнанням світової ілюзії, неістинності чуттєво даного світу, розшуком стану, в якому така зв'язаність зникає. За первісним буддійським вченням, у джайнізмі це називається станом нірвани, який приводить до заспокоєння в результаті згасання зв'язків з світом— основи страждань. Стану перманентного страждання протиставляється конфліктуючий з ним вищий стан блаженства — нірвана. Людська душа звільняється від перманентних перевтілень у чуттєво дані образи і приходить до злиття з першосутністю світу. Нірвана виявляється антикомпонентом життя, сповненого страждань, її психологія — це картина відходу від

примарних інтересів у суєтному світі. Заперечення страждання передбачає оволодіння причинами його виникнення, пізнання його психологічної природи з метою віртуозного оволодіння ним. Це стан людської психіки, до якого людина мусить підготувати себе і виховати так, щоб жодна чуттєво дана річ не домінувала в її свідомості. Нірвана не є чистим небуттям, запереченням свідомості; це стан усвідомлення звільненості від чуттєвого світу, коли людина переживає своє буття в суб'єкт-об'єктивному відношенні, не заповнює це відношення будь-якою предметністю. Стародавня індійська психологія формулює основний ситуативний конфлікт — між *стражданням* і *нірваною* — поняття, які тепер замінили *традицію* і *вчинок,* властиві китайській стародавній психології.

Мікрокосмос і макрокосмос — завершення конфліктної ситуації

Як чистий акт свідомості нірвана є згасання вчинку, адже тут згасає і конфліктність ситуації. Вихід у світову сферу приводить до відновлення страждання. Останнє виявиться абсурдним, якщо визнати світ лише ілюзією: страждання стає безпредметним. Визнання реальності світу і дійсного відношення до нього приводить до припинення страждань, особливо, коли людина відчуває себе в ньому розкрито, коли світ не протистоїть людині, а стає аналогом, подобою її. У своїх чуттєвих формах світ великий може бути пізнаний в його структурі і компонентах, які має і людина. Великий світ, що перебуває за межами малого світу людини, відображається в екстраполяції на нього рис найскладнішого і найрозумнішого — психічних рис людини, її фізичної будови. Непримиренність страждання і нірвани тепер замінюються діалектичною суперечністю і зв'язаністю великого і малого світів, які складають в цілому космос. *Мікрокосмос* і *макрокосмос*—основні поняття античної психології. Космос — це порядок, гармонія, сумірність, краса. Космічність виявляється у змістовній співвіднесеності і багатстві її компонентів. Два світи пізнаються у взаємній розкритості, так що один не може мислитись поза іншим. Це основоположні поняття античної психології, що використовувалися матеріалістичним та ідеалістичним напрямами.

Поняття мікро- і макрокосмосу спочатку зводяться до уявлення про «феномен матрьошок» — вміщення меншої у більшу і т. д. Антична психологія завершується в неоплатонізмі ідеєю психічного зрізу, відображення буття. Ця ідея виходить за межі античного світу, відкидає «феномен матрьошок» і бере психічне як саморозкриття верховної сутності.

І. ТРАДИЦІЯ І ВЧИНОК. ПСИХОЛОГІЯ В СТАРОДАВНЬОМУ КИТАЇ

Ян та Інь — символічне вираження чоловічого і жіночого начала у Всесвіті: уявлення про поляризацію і взаємопроникнення сил природи як свідчення про конфліктний рівень розуміння ситуації вчинку

Психологічні теорії Стародавнього Китаю розкривають взаємовідношення *дао* (шлях людини, першопричина всесвіту), традиції, вчинку. В одних теоріях наголос робиться більше на традиції, освяченій дао, в інших—на перетворюючій активності вчинку. Він мусить тільки підтримувати традицію, не протиставляти себе їй. Серйозне протиставлення вносить дезорганізацію в суспільне та індивідуальне життя людини. Стародавній китайський філософ Лаоцзи у відношенні до принципу дао висуває *теорію нероблення,* що́ має своєю метою досягнення спокою. Утримання від змін, від володіння речами, обезцінення вольових зусиль, пропагування безпристрасності, зрештою, повернення до дао робить людину досконалою, справедливою, благородною.

Суперечність традиції і вчинку та характерні способи вирішення конфлікту між ними

Кун Фуцзи, підкреслюючи важливість збереження традиції, показує, що це не просто акт природної людини. Для підтримання традиції людина мусить виховувати, вдосконалювати себе у вчинкових актах. Саме тоді вона діятиме згідно з ритуалом. А це є досягнення стану «середини», позбавленого гострих почуттів, стану гармонії з ритуалом, що є підставою для розквіту всього існуючого. Щира людина — результат самотворення, самовиховання. Логічний і практичний початок для досягнення стану середини і гармонії — шана у відношенні до батьків. До традиції людина мусить вступати не автоматично, не бездумно, а готувати себе до її реалізації як до перманентного подвигу. Вчинок людини—активний осередок традиції ритуалу. Останній має священний для народу характер. Здійснення ритуалу є дією високого морального змісту, в якій люди знаходять опору для свого існування. До ритуалу може бути допущена будь-яка людина. Це священнодійство, яке вимагає високого рангу щирості. Традиція, нескінченно відроджуючись в ритуалі, змушує людину до перманентного здійснення вчинку.

Ритуал як основа буття дає людині безсмертя у великому цілому — людській спільності. Він є сукупністю вчинків знач-

ного емоційного змісту. Він може існувати лише у формі вчинку, який «в собі» є запереченням ритуалу.

У *Лаоцзи* вчинок, гідний ритуалу, пов'язується з неробленням. Для Кун Фуцзи вчинок — це відповідальний процес самовиховання і самотворення, єдиний шлях зімкнутися з традицією, зайняти в ній певне місце, щоб реалізувати єдино можливу опору буття.

Смисл традицій та ритуалу — опор буття — визначається у *Ян Чжу* як принцип «взаємного співчування». Цей стан досягається в результаті розвитку духовності. Традиція, виявляючи риси безсмертя у людській спільності, не мертвий автоматично виконуваний акт, а живе спілкування людей, яке їх об'єднує в дусі високої згуртованості. Щирість, про яку говорить Кун Фуцзи, розкриваючи смисл підтримання традиції в ритуалі, конкретизується Ян Чжу саме в ідеї «взаємного співчування». Традиція—це зв'язок між людьми не тільки різних поколінь, а й тих, які живуть нині. Змістом традиційного вчинку стає співчування — вихідний пункт моральної активності людини, єднання між людьми, так що кожний учасник ритуалу традиції стає для іншого буттєвою опорою.

Моцзи показує, що вчинок, який спрямовується на підтримання традиції та є актом самотворення, самовиховання людини, не залишає традицію в її попередньому стані, а покликаний змінити її. Так в дійсності і відбувається. Зміна традиції є щоразу нове творення добра. Без такого творення традиція не існує, ідеали виявляються беззмістовним феноменом. Вчинок, стаючи змістом і формою ритуалу, заперечує його, викликає вчинкове перетворення ситуації. Вчинок спрямовується тепер не на підтримання традиції в ритуальній дії, а на її подолання. Як складова частина традиції-ритуалу вчинок сам себе заперечує. Людина прагне в ньому залишитись вірній традиції, а це стає можливим тільки у випадку, коли традицію буде подолано в активній вчинковій дії. В конфліктній ситуації, яка визначається внутрішнім конфліктом, діалектичним взаємним переходом ритуалу і вчинку, людина мусить здійснювати вибір.

Складність і трудність цього акту дає Моцзи підставу говорити про «великий вибір» у конфліктній ситуації.

Традиція і вчинок як опора в бутті

Сюньцзи усвідомлює традицію передусім як єдину опору існування спільності та окремої людини, визначає ритуал вищою формою людської поведінки, але пропонує таку теорію вчинкової активності, яка заперечує психологічну структуру традиції, взяту як опору

буття. Небесна доля має бути подоланою, людина повинна використати небо у своїх цілях. Для цього вона мусить змінювати предметний, речовий світ. Природжена, а також усталена віками традиція для людини є спадкованим злом. Оскільки людина своєрідно бореться проти спадкового зла, вона набуває індивідуалізованих рис, не сподіваючись на допомогу з боку небесної волі. Окрему людину можна оцінювати залежно від того, що вона особисто внесла своїми вчинками в скарбницю народної культури, чим вона відрізняється від інших людей. Це є незаперечною основою творчого внеску кожної людини в народну культуру, а зрештою в традицію, ритуал. Проте індивідуальний внесок в традицію є парадигмою, що виражає зв'язок ритуалу і вчинку. Ритуал як форма функціонування традиції, своєрідна індивідуальна акція людини сам себе заперечує як опору буття. Традиція та ритуал нівелюють індивідуальні риси людей, а одна людина може бути опорою для іншої тільки як індивідуальність. Традиція як сукупність людських тотожних існувань сама себе забезпечує: інша людина може бути мені опорою лише як новий для мене зміст; повністю подібна мені людина такою опорою бути не може, тому що ототожнюється зі мною, і я залишаюсь з самим собою без опори; людина з іншим індивідуальним змістом загрожує мені тим, що її своєрідності приводять її до незалежності від мене, до втрати зв'язків між людьми. Традиція, ритуал і вчинок розкривають свої суперечності, в результаті чого традиція суттєво змінюється. Вона є вчинок і саме тому заперечує себе, даючи місце для пошуків нових форм опори.

Ван Чун, китайський матеріаліст, розкриваючи смертний характер людської природи, заперечує в цілому можливість людини, навіть включеної в традиційний ритуал, служити опорою для іншої. Опора мусить бути сама безсмертною, інакше втрачається її смисл як опори. Людина після смерті перетворюється в землю і попіл. Життя не може бути продовженим ні в якому разі. Ван Чун показує природну єдність усіх людей, яка полягає в їхній смертності. В цьому вони однакові і втрачають свій сенс як опору буття. Індивідуальні психологічні риси не цікавлять Ван Чуна. Він показує відношення «традиція—ритуал—вчинок» як вичерпане в історії китайської психології, необхідність переходу до інших принципів тлумачення психічної природи людини. Це починає здійснюватись ще в межах китайської психології. Ян Чжу, аналізуючи життєвий шлях людини, зображує його примарність, безперспективність, безрадісність, безсмисленість. Людське існування — це життя колодника «в тяжких оковах і путах». Хоч Ян Чжу і висуває

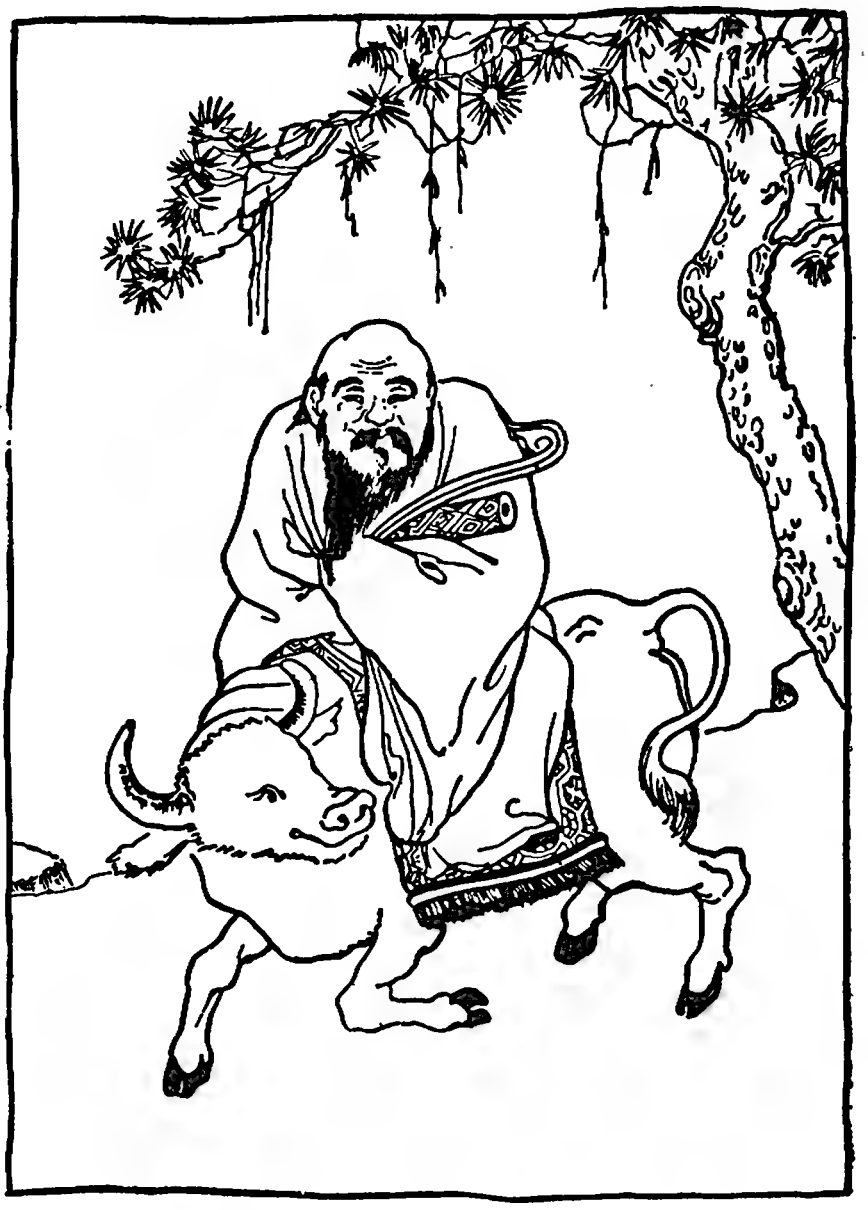
ідею «взаємного співчування», проте твердить, що після смерті слід покидати один одного.

Чжуан Цзи песимістично оцінює людське життя, яке мчить до свого кінця як стрімкий кінь. Після смерті розкладається тіло, а заразом і серце, а в цьому велика скорбота. Саме життя є лише ілюзією, і невідомо, в чому його істинний субстрат: «феномен Чжуан Чжоу та метелик» в історії психології. «Якось Чжуан Чжоу приснилося, що він метелик, щасливий метелик, який радіє, що досяг своїх бажань, та який не знає, що він Чжуан Чжоу. Останній прокинувся і, переляканий, побачив, що він Чжуан Чжоу. Невідомо, Чжуан Чжоу снилося, що він метелик, чи метелику снилося, що він Чжуан Чжоу. Та між Чжуан Чжоу і метеликом, без сумніву, існує різниця. Це називається перетворенням речей» [41, 1, *261*]. Феномени життя примарні. Інший, протиставлений традиції, ритуалу шлях розкриття психологічних структур був поширений в індійській психології. Відшукували такий психічний стан, який виражав би єдність першооснови буття та індивідуального людського існування. Першооснова, однак, не виступала спеціальним предметом психологічного дослідження.

1. Психологія «нероблення» і «правил поведінки»: даосизм і конфуціанство

Дао як еталон досконалої поведінки

Вихідна основа буття, що безпосередньо спрямовує поведінку людини, є *дао*. У своїх найглибших основах дао, за твердженням китайских мислителів, не можна виразити словами. Як безіменне і невимовне воно є началом неба і землі. Коли йому дають певне ім'я, воно усвідомлюється як матір усіх речей. Дао весь час повертається до небуття, тому його називають формою без форм, образом без його істоти. Зустрічаючись з ним, людина не бачить його обличчя, йдучи за ним, вона не бачить його спини. Лаоцзи висуває теорію нероблення, яка має смисл тільки у відношенні до дао. Якщо воно все визначає, а людина повністю перебуває у його владі, то будь-яка діяльність людини виходить за межі принципу дао, стаючи поведінкою неістинною. Споглядальне життя виявляється найбільш мудрим. У вченні не слід використовувати слова. Міркуючи про зміни, що відбуваються з речами, не слід самому їх змінювати, створеним не слід володіти, приводячи в рух, не слід докладати до цього зусиль. Наймудріший правитель прагне до того, щоб у народу не було знань і пристрастей, а ті, хто має знання, не повинні діяти. Будь-яка діяль-



Лаоцзи. Зникнення стародавньокитайського мудреця на буйволі — символ повернення людської особистості в невимовне світове начало — дао

ність людини буде недоконаною перед дао. «Ось чому здійснення недіяння завжди приносить спокій» [41, 1, *116*]. Лаоцзи обгрунтовує принцип недіяння у зв'язку з дао. Мова йде не про звичайне недіяння, а про утримання від дії, яке є моральною нормою і, навіть, психоетичною активністю. «Слід зробити своє серце конче безпристрасним, твердо зберігати спокій, і тоді всі речі самі будуть змінюватись, а нам залишиться споглядати їхне повернення. У світі велика різноманітність речей, але всі вони повертаються до свого начала. Повернення до начала називається спокоєм, а спокій називається поверненням до суті. Повернення до суті називається постійністю. Знання постійності називається досягненням якості, а незнання постійності приводить до безпорядку і в результаті — до зла. Знаючий постійність стає досконалим; той, хто досяг досконалості, стає справедливим; той, хто здійснив справедливість, стає государем. Той, хто стає государем, слідує небу. Той, хто слідує небу, слідує дао. Той, хто слідує дао, вічний, і до кінця життя такий государ не буде зазнавати небезпеки» [41, 1, *19*].

Дао можна зрозуміти як всезагальну душу, яка, зокрема, входить і виходить з людини через рот, стає окремою душею, хоч мова не йде про її індивідуалізацію. Дао не є субстанцією, що існує у своїй необхідності і все собою визначає. Від самої людини залежить, буде вона здійснювати досконалу поведінку чи не буде. Лаоцзи повчав: «Коли в країні існує дао, коні угноюють землю, коли в країні існує дао, бойові коні пасуться поблизу» [41, 1, *128*]. Цей принцип ще не виражає всезагальну сутність природи. Він є нормою, порядком, еталоном, що визначає досконалу поведінку. Саме в такому ро-

зумінні «Дао є всередині людини, в селі, в царстві, в Піднебесній» [41, 1, *130—131*].

«Золота середина» як принцип поведінки

Як і Лаоцзи, Кун Фуцзи, залишається на рівні натуралістичної психології, але ще не бачить автономності психічного, саме як мікросвіту, і якості людської душі виводить безпосередньо з якостей першоелементів. Специфічно людська форма відображення ще не стала предметом пізнання. Особливі якості першоелементів безпосередньо призводять до виникнення відчуттів. Кун-Цзи вчить: вода — мокра і тече вниз — створює солоне. Вогонь — горить і піднімається вверх — створює гірке. Дерево — піддається згинанню і випрямленню — створює кисле. Метал — піддається зовнішньому впливу, змінюється — створює гостре. Земля —приймає посів і дає врожай — створює солодке. П'ять начал безпосередньо створюють смакові відчуття, а п'ять характерологічних рис безпосередньо виводяться з психічних процесів і людського габітусу: зовнішній вигляд — гідність — суворість поведінки, мова — дотримування істини — акуратність, зір — гострота — прозорливість, слух — тонкість — обачливість, мислення — проникливість — мудрість. Поява характерологічних рівнів психіки головним чином залежить від виховання. Людина не народжується зі знаннями, вона їх отримує в результаті навчання. Про себе Кун Фуцзи сказав: «Я не народився зі знаннями. Я отримав їх завдяки любові до старовини і наполегливості в навчанні» [41, 1, *154*]. Вищий етичний принцип поведінки Кун Фуцзи пов'язує з ученням про «золоту середину». Він визначає співвідношення природності і виховання. «Якщо в людині природність переважає вихованість, вона подібна селючці. Якщо ж вихованість переважає природність, вона подібна вченому-книжнику. Після того, як вихованість та природність у людини урівноважать одне одного, вона стає благородною» [41, 1, *152*]. Стратегію «золотої середини» в поведінці благородного мужа Кун Фуцзи пов'язує з необхідністю запобігати трьом речам: в юності, коли організм ще не зміцнів, слід уникати любовних втіх. У зрілості, коли з'являються сили, слід уникати бійок. У старості, коли організм слабшає, слід переборювати жадібність [див.: 41, 1, *170*].

Хоч Кун Фуцзи особисто про себе сказав, що він не народився із знаннями, проте він припускає можливість деяких людей мати вищі форми знань на основі їх природжених даних. «Ті, хто володіє природженими знаннями, стоять вище за всіх. За ними йдуть ті, хто набув знання завдяки навчанню. Далі

йдуть ті, які приступають до навчання, зустрівшись з труднощами. Ті, хто зустрівшись з труднощами, не вчаться, стоять нижче за всіх» [41, 1, *170*]. Ідеал людини найбільше пов'язується з її близкістю до природного, споконвічного, спрямованістю до старовини, шанобливістю до батьків, предків взагалі, слухняністю, слідуванням споконвічним ритуалам, церемоніям. Це і є правило «золотої середини», яке при його дотриманні виводить людину на правильний шлях. «Те, що даровано людині небом, називається її природою; дії, що відповідають цій природі, називаються правильним шляхом; упорядкування цього шляху називається вихованням» [41, 2, *119*]. «Коли не виявляють задоволення, гніву, печалі і радості, це називається станом середини. Коли їх виявляють належною мірою, це називається станом гармонії. Середина є найважливішою основою дій людей в Піднебесній; гармонія — це шлях, якому повинні слідувати люди в Піднебесній. Коли вдається досягти стану середини і гармонії, в природі встановлюється порядок і все існуюче розквітає» [41, 2, *119*].

Сутність душі натуральна за своїм характером, вона досконала в собі, але в складностях життя вона забруднюється. Звільнення душі від цього бруду є шляхом самовдосконалення. Воно здійснюється в самоочищенні, яке полягає в тому, щоб носити строгий одяг і діяти тільки у відповідності з ритуалами [41, 2, *127*]. Коли людина досягає свого вищого стану поведінки, вона розкриває найглибші шари своєї душі. Це здійснюється на основі щирості і зв'язаних з нею вчинків. Справжня щирість природженого характеру — та, яку люди набувають, є неповноцінною, нещирою. «Щирість — це те, завдяки чому людина завершує створення себе як людини» [41, 2, *130*]. Досконаломудра людина «дотримується трьохсот церемоній і трьох тисяч правил поведінки» [41, 2, *131*]. В ідеалі вченого Кун Фуцзи найбільше бачить вірність і відданість государю, дотримання ритуалу, гуманність, обов'язок.

«Книга про шанування батьків» була популярною в народі. З неї черпали моральні правила для буденного життя. У цій книжці міститься частина вчення Кун Фуцзи, де відображено народні моральні установки, погляди. Кун Фуцзи систематизував ці погляди і установки, обгрунтував їх істинність та загальну обов'язковість для кожної людини. «Шанування батьків,— вчив Кун Фуцзи,— це — початок доброчесності, з якого походить все інше моральне» [41, 1, *33*].

Суперечність конфуціанської моралі, основаної на вченні про дао, полягає в тому, що дао не можна виразити адекватно будь-яким феноменом. Це дає підстави для мислителів розви-

вати ідеї про невідповідність суті і явища, про їхню протилежність, що поступово переростає в ідеї песимізму і трагічності людського життя. Правильний шлях в реальних людських вчинках досягнути не можна. Марність людських зусиль здійснити щасливо повний життєвий шлях від народження до смерті походить від цієї суперечності дао. «Велике дао не може бути названо; великий спір не може бути вирішено словами; велике людинолюбство не виявляється в любові; велика скромність не поступлива; велика відвага не причиняє шкоди людям. Дао, яке виявилось, не є справжнє дао» [41, 1, *258*]. Невиразність першоначала, розрив між світом нуменальним і феноменальним із стародавніх часів проходить через всю історію філософії та психології, породжуючи еклезіастичну скорботу. Але цей скепсис і песимізм не завершуються тупо, не спрямовані в ніщо; їхній негативізм спрямовано насамперед проти ідеї «нероблення» як стану досконалості, проти безхарактерного серединного шляху, проти традицій ритуалу і церемоній. Його негативізм позитивно виражається в ідеї «взаємного співчування», що вимагає від людини вчинкової активності.

2. Теорія «співчуваючого вчинку» і «великого вибору»

«Співчуваючий вчинок» — основа психологічної і моральної активності

Мислитель *Ян Чжу* (414 — 360 до н. е.) висловив ідеї, спрямовані проти конфуціанських психолого-етичних установок, розвивав у своєму трактаті «Ле-Цзи» думки щодо смислу людського існування і, зрештою, заперечив ідею «нероблення», покою ідеєю співчуваючого вчинку. Показуючи реальні риси людського життя, Ян Чжу досягає високих рівнів психологічного узагальнення. З поетичним натхненням він висловлює свою психологічну сповідь: «Сто років — вища межа тривалості людського життя. З тисячі людей жодному не вдалося досягти столітнього віку. Припустимо, все ж, що знайдеться одна така людина. Але дитинство, проведене в обіймах матері, разом із старечим в'яненням відніме майже половину цього строку. Нічне забуття у сні і даремно витрачені серед дня години неспання віднімуть ще половину років, які залишились. Хвороби і страждання, скорбота і горе, будь-які втрати, неспокій і страх віднімуть ще майже половину цього. В ті десять років, які залишилися, теж не можливо знайти жодного моменту, коли людина була б веселою, задоволеною і безтурботною,— от і все! Тоді для чого існує людське життя, які в ньому радощі? Існує краса жінок і смак

страви; існують прекрасні звуки і кольори. Проте і красою жінок і смаком страви теж не можна насолоджуватись постійно... До того ж ще за допомогою покарань і нагород людина піддається впливу заборон і заохочень; а за допомогою слави і законів її тягнуть уперед або відкидають назад. Люди метушливо змагаються заради порожньої, скороминущої слави і розраховують на непотрібні почесті після смерті. Одинокі, вони з обережністю ставляться до того, що бачать і чують їхні очі і вуха, і стримують як істинні, так і неістинні потяги свого тіла. Вони даремно позбавляються вищих радостей цих років і не здатні відчути себе безтурботними хоч би на мить. Чим же відрізняється така людина від колодника в тяжких оковах і путах?» [41, 1, *214—215*]. Тривале життя — гірке, завершує свою думку Ян Чжу. Він знаходить справжній смисл життя у «взаємному співчуванні», вказуючи на вчинковий принцип, спрямований проти теорії «нероблення»,— принцип моральної і психологічної активності. Виходячи з цього, людина дає відпочинок стомленому, досита задовольняє голодного, зігріває замерзлого, приводить нужденного до бажаного [див.: 41, 1, *216*].

У вченні Моцзи, одного з представників школи моїстів, теорія активного «роблення», діяльності набуває чіткого вчинкового характеру. Він проголошує активне ставлення до традиції, авторитету, стародавніх установ. Із старих часів слід брати лише позитивне і наслідувати йому. Цим не обмежується активність людини. Вона і тепер мусить створювати хороше і добре. Конфуціанство відображає основу всезагального звичаю, на якій має розгортатися вчинок, але до необхідності творчо зрозумілого вчинку не доходить. Це здійснює Моцзи, коли розвиває теорію вчинкової активності. Висловлювання про ідеали мають втілитись у вчинках людини, стати правилом для її поведінки. Коли за висловлюваннями не йдуть вчинки і не здійснюються певні ідеали, тоді й найкращі висловлювання є пустим базіканням.

«Великий вибір» в конфліктній ситуації

Моцзи у своєму «Каноні» викладає ситуацію ритуалу, церемонії, звичаю в цілому як відправної точки для здійснення вчинку з метою перетворення даної ситуації. Правда, в церемоніях люди виражають один одному шану, оцінюють ранги відмінностей між людьми, встановлюють правила взаємовідношень людей різних класів (знатних і простолюдинів); життя, проте, вимагає здійснення вчинку, спрямованого проти усталених норм поведінки, традиційного наслідування. Моцзи проголошує вчинок обмірко-

ваною дією, що реалізується за внутрішнім спонуканням. Складність ситуації примушує людину здійснювати вибір, оцінювати обставини, встановлювати дійсну міру користі і зла. В конфліктній ситуації (слід відрубати палець, щоб зберегти руку) людина здійснює, за термінологією Моцзи, «великий вибір». Вбити людину або піти самому на самопожертву для збереження Піднебесної — цьому передує теж великий вибір з альтернатив, а не просто наслідування традиційних, ритуальних, церемонійних дій.

Як вчить Моцзи, звички людей уможливлюють певні вчинки: я вчиняю саме так, тому що інші люди теж так вчиняють. Ще до мене існує звичка вчиняти певним чином, я наслідую цю звичку і роблю так само. Але мої вчинки не обов'язково всі грунтуються на звичці. Якщо я вчиняю не за звичкою, то певні дії для мене самого можуть стати звичкою, тоді я можу заразити цією звичкою інших людей і стати для них причиною подібних вчинків.

3. Природжене і набуте, добре і зле в людській природі. Психологія самовдосконалення

Вчинок і зміна дійсності відповідно до природи людини

Найбільш радикальні ідеї щодо вчинкової діяльності людини були висловлені філософом *Сюньцзи* (313—238 рр. до н. е.). Активність вчинку він поклав на базу об'єктивних закономірностей. Лише враховуючи їх, людина може вийти на шлях досягнення реального блага. Вчинок стає неможливим, якщо його покласти тільки на традицію. На цій підставі виникає теорія «нероблення». Вчинок, який повністю відмежовується від об'єктивної дійсності з її закономірностями, становить собою лише ілюзію діяльності, адже він не має перед собою дійсних конфліктів життя, які слід долати. Свідомо покладений на грунт об'єктивних закономірностей, у зв'язку з чим виникає мета і потреба змінити дійсність відповідно до цієї мети, вчинок стає реальною акцією людини, а вона сама стає реальною істотою, що долає опір не тільки середовища, а й своєї власної природи.

На основі аналізу шляху здійснення вчинку Сюньцзи збудував психологічну систему, яка є великим досягненням психології в Стародавньому Китаї. В цій системі продуктивно пов'язано ідеї щодо будови людського тіла як органу психічного і своєрідну нормативну психологію, яка у Сюньцзи набуває радикального виразу. Як син свого часу, він віддає належне

«обов'язку», певним традиційним установкам і твердить, що «ритуал — вища міра поведінки людей», а «відданість» підданого правителю, синівська повага до батьків є основним змістом поведінки людини, що «порожнина», «зосередженість» і «спокій» є передумовою великої ясності і мудрості. Як син свого часу, він вчить про необхідність шанувати предків. Разом з цим Сюньцзи стихійно підходить до діалектики і матеріалізму в поясненні будови людського тіла, зв'язку з ним людської суб'єктивності, показує потребу такої зміни дійсності, щоб вона відповідала справжній природі людини.

Подолання злої натури у самовихованні — дійсна гідність людини

Сюньцзи вважає, що небу слід віддати належне, тому що воно виражає об'єктивний хід речей. Народження людини відбувається незалежно від її волі — спочатку плоть, а потім дух. З самого початку свого індивідуального життя вона має «небесні почуття» — здатність любити і ненавидіти, радіти і гніватись, сумувати і веселитись. Її «небесні органи чуття» — вуха, очі, ніс, рот і шкіра (кожний у своїх межах), дають можливість контактувати з речами об'єктивного світу. Йдучи за давньою традицією, Сюньцзи надає серцю центральне місце в організмі людини. Воно керує органами чуття і називається «небесним повелителем». Людина отримує все необхідне для життя не від собі подібних, в чому полягає «небесний шлях існування людини». Проте, якщо вона буде чекати, що небо зробить за неї все, вона глибоко помиляється. Велике нещастя, вчить Сюньцзи, коли людина неправильно використовує небесні, тобто об'єктивно існуючі, способи існування, які включають природу в цілому і людську природу зокрема.

Враховуючи об'єктивно необхідні способи свого існування, людина має можливість виходити за межі натурального і розвивати свою самодіяльність. Від самої людини залежить виховання її волі, поглиблення доброчинності, просвітлення розуму. Досконала людина використовує те, що закладено в ній самій, а не сподівається на благо з боку небесних явищ [див.: 41, 2, *171*]. Сюньцзи виражає у своїх творах боротьбу суспільної свідомості зі сковуючим впливом ритуалів, традицій, церемоній. Прогресивна філософія і психологія порушують традиційні форми поведінки, показуючи необхідність самодіяльності і вчинку, в якому активно формується людина. «Чи не краще, долаючи небесну долю, самим використати небо у своїх інтересах?.. Замість того, щоб очікувати самопомноження речей, чи не краще, використовуючи можливості людини,

самим змінити речі? [41, 2, *173*]. Це принципово важливе положення дає Сюньцзи можливість збудувати оригінальну психологічну систему, розташувавши здібності людини в порядку зростання їх творчого відношення до дійсності.

Спершу розглядаються природні риси людини. Результатом впливу зовнішніх речей на ці риси є психічні здатності людини. Любов і ненависть, умиротворіння і гнів, скорбота і радість як вияв психічних властивостей називаються Сюньцзи почуттями. Коли серце допомагає цим природним почуттям відрізняти істину від неістини, слід говорити про наявність міркування. Коли людина міркує, а її здібності перетворюють ці думки на справи, це називається людською діяльністю. Накопичення думок, звичка застосовувати свої здібності, в результаті чого людина має практичний успіх, є продуктивною діяльністю. Поряд з цими теоретичними здібностями практичні теж мають свою систему, в результаті чого людина постає в психології Сюньцзи у своїй нерозривній цілісності. Якщо людина у своїх діях іде правильним шляхом, Сюньцзи називає це правильним веденням справ. Коли у своїх діях людина стверджує правильний шлях, показує чесність і справедливість, це він називає доброчинністю. В структурі психічного одне з важливих місць посідає мова, яка допомагає людям розрізнювати реально існуючі речі [див.: 111, 2, *196*].

Між природженим і набутим в результаті виховання у людини існує глибокий антагонізм. Проте які якості властиві природженому в людині, а які набутому, проблема, в рамках якої стародавні китайські вчені протиставили свої погляди. Менцзи твердить, що людина за своєю природою добра. Те, що в ній зле — результат втрати нею своїх природжених якостей. Сюньцзи займає протилежну позицію: з самого народження, вступаючи на життєвий шлях, людина втрачає простоту, негативні природні якості. Люди прагнуть стати доброчинними, тому що за своєю природою вони злі. Доброчинність породжується практичною діяльністю. «За своїми природженими якостями Яо і Шунь не відрізняються від Цзе і Чжи, а досконала людина від нікчемної. Якщо ж вважати, що культурність і почуття обов'язку як результат накопичення практичної діяльності складають природжені якості людини, тоді на основі чого цінувати Яо та Шуня, на якій підставі схвалювати досконалу людину?! Яо і Шуня як досконалих людей цінують тому, що вони змогли змінити свої природжені якості, змогли покласти початок практичній діяльності людей, в результаті чого з'явились ритуал і почуття обов'язку» [41, 2, *207*].

Однобічність принципової позиції Сюньцзи виправдовується практичною метою його психологічної системи: він вчить про необхідність для кожної людини активно діяти, перебо-рювати свою натуру, щоб досягти істинної життєвої мети — блага. Якщо ж людина добра за своєю природою, то для під-тримування цієї природи непотрібно таких великих зусиль, як для зміни її. Однобічність постановки питання про злу або добру «в собі» природу людини існує з того часу, як люди почали усвідомлювати своє буття. Вони нагромаджували ве-лику кількість фактів, які підтверджували крайні позиції. В новий час Гоббс, Руссо та багато інших мислителів, а в наш час Толстой, Фрейд, Юнг, Кестлер, Фромм та інші став-лять це питання абстрактно-соціально, обминаючи класовий аналіз суспільства, і в кращому разі погоджуються з тим, що у людини існують поруч дві протилежні тенденції, які в напівміфологічному дусі визначають, зокрема, як Ерос і Танатос. Це і є сучасне натурфілософське мислення, яке йде своїм корінням у сиву давнину. В постановці питання про те, чи добра людина за своєю природою, чи зла, не врахову-ються обставини, що добро і зло не є найвищими критеріями людської природи, її активності і що вони не тільки конкрет-но-історичні, а й конкретно-вчинкові, якщо говорити більше про психологічний аспект цієї справи. Постановка питання «або-або» є чисто натурфілософською, бо саме цей рівень під-ходу до людської природи показує її в споконвічному вигляді, якою вона є «в собі».

Вирішення питання про людську природу в стародавньокитайській психології мало на меті знайти правильний шлях поведінки, так щоб він узгоджувався з суспільними нормами, з первісною природою людини. Стародавня китайська психо-логія розкриває себе здебільшого в соціально-етичному аспекті. Існує імператор і його піддані. Між ними відшукує-ться гармонія, від якої залежить благо суспільства. Дао є цією гармонією. Воно існує поза людиною. Проблему людської індивідуальності ще не поставлено хоча б у початкових своїх стадіях, за винятком, мабуть, філософії Сюньцзи. Людина може досягти дао, не докладаючи великих зусиль, їй варто лише дотримуватися традиційного ритуалу і церемоній. Але в цьому згасає яскравість досягнення єдності з великим ці-лим, яскравість самого процесу досягнення.

4. Матеріалістичний підсумок стародавньокитайської психології

Психологія звільняється від фантастичних нашарувань

«Традиція-вчинок» як засадниче відношення стародавньокитайської психології, що виходить з учення про дао, принципово вичерпало свій зміст невдовзі після виступу Лаоцзи і Кун Фуцзи. Заперечення «традиції» на рівні психологічних понять відбувалось різними шляхами, в тому числі в уявленні традиції, складеної з нескінченного ланцюга вчинків. Певне заперечення основоположень традиції та перехід до розуміння людського вчинку як перетворюючого людську природу фактору в межах долі здійснив *Ван Чун* (104—27 рр. до н. е.) — психолог-натураліст, представник матеріалізму. Він заперечував філософську традицію персоніфікації неба та інших компонентів всесвіту і вчив, що небу не властиві ніякі психологічні атрибути. Світ походить з першоефіру — *ці*. Вся різноманітність природи, включаючи й психічні властивості людини, є його модифікацією. Небо як звичайна стихія не може втручатись у вчинки людей, нагороджувати або карати їх. Людське тіло і душа походять від того ж *ці*. Душа складається з набагато тонших матеріальних часток. Поза тілом вона існувати не може.

Ван Чун відкинув ідею про «природженість знань мудреців». Відчуття у взаємодії з мисленням дають людині можливість досягти потрібних глибин пізнання. Поведінку людини в цілому тлумачив з відтінком фаталізму. Відмінності типологічні та індивідуальні (як заперечення традиції) визначались природою людини, вихідним компонентом *ці*.

Натуралізуючи небо і землю, Ван Чун наділяє їх рухом, вказує, що шлях неба — природність, а природність є «нероблення». Якщо небо засуджує людей, як вважає Кун-Цзи, воно діє не як природна стихія. Ставлячи поведінку людини в фаталістичну залежність від руху стихій, Ван Чун все ж виявляє певну недооцінку вчинкової діяльності людини, її активного характеру, оскільки традиція та ритуал, зрештою, перемагають вчинок. Люди, за висловом Ван Чуна, перебувають «між небом і землею як цвіркуни і мурав'ї, що туляться в розколинах».

Людина з'являється на світ природно — при злитті часток *ці* чоловіка і жінки. Самі небо і земля породжують речі аналогічно живим істотам, при цьому небо посилає частки *ці* на землю. Породження людини частками *ці* схоже на те, як з води

утворюється лід шляхом згущення. Первісними частками *ці* — найтоншою сутністю неба і землі — наповнюється дитина вже перед народженням.

Природне виникнення речей Ван Чун кваліфікує як «нероблення». Він каже про природність і «нероблення» неба в тому розумінні, що воно не має ні рота, ні очей, а той, хто діє, має їх. Рот хоче їсти, а очі прагнуть бачити. Лише людина, а не природна стихія має бажання та виявляє їх зовні.

Смертність людини Ван Чун пояснює необхідною обмеженістю людського життя. Людина, як і тварина, народжується і вмирає один раз. Пережите можна тільки пригадувати, повернути його знову до життя не можна. Людина ніби входить в каламутне джерело, зникає в ньому, перетворюючись в землю і попіл. Смертність усього живого, минучість людської психіки — вияв всезагального закону. Смертність — вияв фатального зчеплення світових подій. Молоде старіє і вмирає. Рівною мірою все найстародавніше (тут мається на увазі включеність людини в традицію через ритуал) і все нині існуюче підлягають закону смертності. Життя не можна продовжити.

Після смерті людини *ці* випаровується, а тіло розкладається. В цьому людина і тварина мають спільну долю. Хоч людина може бути знатною, царем або сановником, її природа не відрізняється від природи інших істот. Як тварини вмирають і не перетворюються в духів, так і людина після смерті не може стати духом.

Ван Чун розкриває причину персоніфікації неба, наділення його своєрідною душею. Людина радіє або перебуває в скорботі, і тому кажуть, що й небо може радіти і печалитись. Прагнучи пізнати небо, виходять з психічних властивостей людини.

Хоча найвищу цінність у людини і становить її здатність до набування знань — розум, проте, людська діяльність виявляється безпорадною перед долею. «Доля визначає смерть, життя, його тривалість, передвизначає знатність або низьке становище серед людей, багатство або бідність. Всі, у кого є голова і очі, в чиїх жилах тече кров, чи будуть то царі і знать або простолюдини, досконаломудрі або дурні,— всі мають свою долю» [11, 1, *247*].

Фаталізм Ван Чуна є основою його теорії «нероблення». Людина досягає своєї мети не завдяки власній активності, а тому що так визначено заздалегідь долею. «Якщо доля передвизначає знатність, то людина, займаючи низьке положення, сама собою підніметься; якщо ж доля передвизначає низький стан, то людина сама собою втратить своє високе стано-

вище» [11, 1, *247*]. Підводячи під фаталістичне визначення ідею щастя і духовного багатства, Ван Чун зауважує на основі свого житейського досвіду, що соціальний стан людини не залежить від її мудрості і розуму [див.: 11, 1, *247*].

Натуралістичне тлумачення людської долі

Вчення Ван Чуна про долю, не тотожне міфологічному рівню її визначення, має натуралістичну основу. Доля майже ототожнюється з ходом природного розвитку живої істоти, не будучи світовою силою або передусталеним порядком. Її компетенція обмежується життям людини і є самим цим життям. Долею Ван Чун називає те, що людина отримує при народженні.

Індивідуальні відмінності психічних і моральних якостей людей залежать від самої природи, а не від неба. Щастя не дається небом як милість. «В Піднебесній доброчинних людей мало, а злих багато. Доброчинні люди слідують правильному шляху, а злі суперечать небу. Прикро, але життя злих людей не коротке, доброчинних не тривале. Чому ж, питає Ван Чун, небо не посилає доброчинним сто років життя, а злим — ранньої смерті?» [11, 1, *248*].

Знання не є наперед (апріорно) даним, це результат пізнавальної діяльності людини. Навіть мудрі люди не можуть набути знань, не вивчаючи, не досліджуючи, не пізнаючи світ. Досконаломудрі стають такими протягом свого життя, а не від народження. «Серед істот, в тілі яких тече кров, немає таких, які володіли б природженими знаннями» [11, 1, *249*].

Ван Чун найбільш радикально з матеріалістичної позиції вирішує основну суперечність китайської стародавньої психології, суперечність між традицією і вчинком. Долаються традиційні вчинки, традиції. Людина звільняється від тиску фантастичних антропоморфічних уявлень про небо, людську істоту. Це звільнення відкриває людині шлях до самодіяльності, зокрема, пізнавальної, адже вроджених знань немає. І проте Ван Чун розділяє разом з психологами-ідеалістами ідею безпорадності перед природою і долею, яка, не зважаючи на активні зусилля людини, має в собі своє власне передвизначення. Ідея долі залишила своє місце в небі. Вона обмежила своє перебування межами людської істоти.

Матеріалістична психологія Ван Чуна радикально заперечує ідеалістичну стародавньокитайську психологію у важливих її параметрах, розкриває природу психічного так, як вона є, без будь-яких сторонніх нашарувань. Вона вказує шлях справжньо натуралістичного розв'язання психологічних завдань. В той час як ідеалістичні теорії даосизму та конфуціан-

ства в межах традиційної ідеології передбачають саме ці фантастичні тлумачення традиції та вчинку, матеріалістичні тлумачення вносять певний принцип реальності в їх розуміння, а тому й виступають їх найбільш радикальним історико-психологічним запереченням. Проблема людини, її досконалого життя на інших культурних рівнях передбачатиме інше коло фантастичного заперечення дійсності та повернення до неї в матеріалістичних теоріях психічного.

II. СТРАЖДАННЯ І ЗВІЛЬНЕННЯ ВІД СТРАЖДАНЬ (НІРВАНА). ПСИХОЛОГІЯ В СТАРОДАВНІЙ ІНДІЇ

Вчинок і традиція (ритуал) — вихідний пункт психологічного мислення на першому рівні конфліктної ситуації у взаємному переході не залишались незмінними. Вчинок, здійснюючись на грунті традиції, змінював останню, щоб її новим змістом збагатити себе.

Учення про карму як усвідомлення наслідку вчинку та вплив цього наслідку на життєву долю

Усвідомлення впливу результату вчинку на людську долю, прогресуюче в історії усвідомлення самого вчинку сприяли виникненню вчення про *карму*. Здійснюючи вчинок, людина мала тепер змогу відчувати на собі його наслідки. Уявлення про карму було модифікацією, розвитком вчення про долю, яка милує, карає за позитивне або негативне спрямування вчинку. Ідея карми — старовинна модель вчення про зворотний зв'язок, яке набуло універсального наукового значення в XX ст.

Карма стала суддею у ставленні людини до чуттєво-матеріального і духовно-морального світу. Людина пізнавала себе, свої діяльнісні можливості. Найперше вона звернулась до чуттєвих властивостей своєї психіки, щоб одержати насолоду від їх функціонування. Для людини відкрився великий світ відчуттів, який вона забажала нескінченно помножувати і поглиблено, інтенсивно переживати своє перебування у світі. Вчинок було розгорнуто в чуттєво-гедонічному дусі. Фантазія доповнювала обмежені можливості психофізіології органів чуття і виводила людину на простір максималістичного бачення і переживання чуттєво-предметного світу. Позитивні відчуття кликали до себе людину. Вона створювала своїх героїв та богів, які перебували, зокрема, в стані еротичної насолоди величезну кількість років. Психологія набувала фантастичного вираження. Поряд з цим були здійснені скрупульозні

дослідження психології чуттєвого та емоційного світу людини з його фантазійно-мислительною надбудовою.

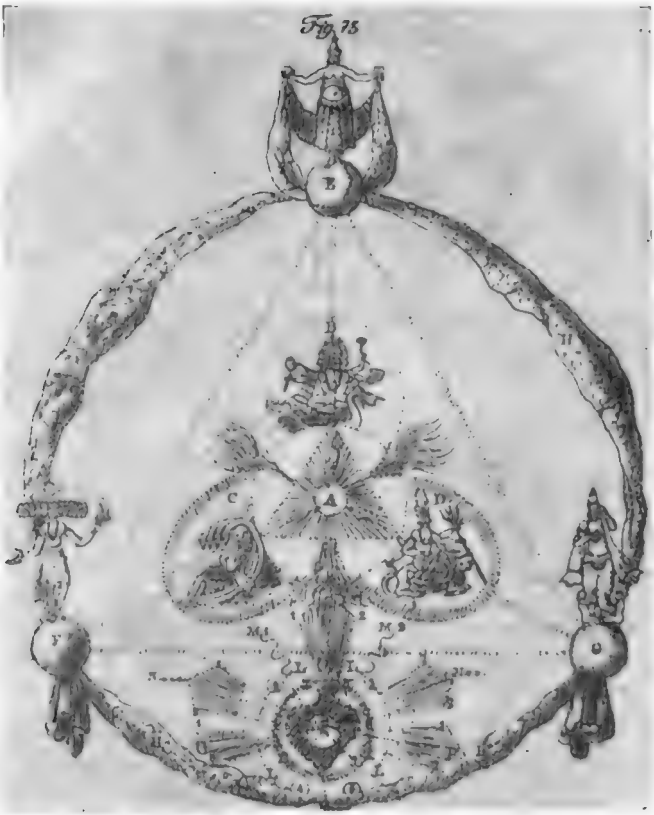
Вплив фантазії на світоглядні уявлення

Історики культури відзначили той факт, що над усією духовною діяльністю в Стародавній Індії панувала довільна фантазія. Поетичні форми переважали прозаїчні. Священні писання індусів, закони, сказання, підручники граматики, історії, математики, медицини, географії становили собою дидактичну поезію. В такій формі писали твори філософського та психологічного змісту. Розвиток фантазії привів до її переважання над силою розумного пізнання.

Довільність фантазії виявилась передусім в стародавньоіндійській хронології. Середня тривалість життя благочестивих і святих людей дорівнювала 80—100 тисячоліттям. Перший індійський цар, він же пустельник, святий, за свідченнями хронографів, прожив 8 400 000 років. Пристрасть індусів до безмежної гіперболізації була спрямована і на історичні погляди. Книгу законів Ману було створено за цією фантастичною хронологією близько двох мільярдів років тому. Сьогодні наука встановлює давність цих законів — не більше як 2 тис. років. Дослідники стародавньої індійської культури вказують на довільність не тільки її уявлень, а й понять, на казковий елемент, який змішано з натуралістичним викладом матеріалу. Цей елемент ліквідує різницю між одушевленим і неодушевленим, людиною, твариною і рослиною, реальним і тільки уявним, тим, що було в фантазії, і тим, що відбувалося в дійсності. Світ пояснювався як примарний, як світова омана, що її породжує первісна божественна сила — Брама. Вона змогла виявитись завдяки осліпленню предметним світом, коли в ній виник чуттєвий потяг, втілений в міфологічному образі світової матері Майї. Осліплений зваблюваннями Майї, Брама з'явився в багатоманітності видимого, чуттєвого світу. Цим божественна первісна сутність «обмежила» саму себе. Видимий світ не є істинним відображенням першосутності. У відношенні до неї він є сновидінням, привидом.

Ідеалістичне вчення про світову ілюзію. Чуттєво-еротичний потяг до світу та аскетизм

Слово «Майя» (видимість, ілюзія) — одне з найбільш узагальнюючих для стародавньої індійської культури. Існують три найбільш поширених уявлення про Майю: 1) «енергетична» концепція: Майя — творча сила, світове жіноче породжуюче начало (шакті); ним доповнюється образ будь-якого індійського бога як спосіб його розкриття у світі; 2) «матеріальна»



Відношення людини і світу в психологічній думці Стародавньої Індії. **А.** Джива перебуває в центрі, відображає сутність Брахматхи. **В.** Брахма — перший бог в індуїстській трійці. **С.** Вішну, який спить в молочному морі на змії. **Д.** Шіва. Зображені вони на золотих яйцях між променями світла і полум'я. Рівнобічний трикутник показує єдність індійської трійці. Інша трійця утворює другий великий рівнобічний трикутник **EFG**. Це Майя зі своїм покривалом — уособлення світової ілюзії, неістинності в діяльності органів чуття, багатоголова Дживатма, Аганкар, що символізує самосвідомість

концепція: Майя — «тканина» дійсності, продукт не тільки божественної діяльності; це створений світ як протилежність нествореному началу; 3) психологічна концепція: Майя — синонім гри психічних сил, ілюзорності всього перцептивного і мислимого матеріалу, завіса, що закриває від людини вищу сутність буття і дійсний смисл буденного існування. Брахман як абсолютна реальність, Майя як світ явищ стали вихідними

поняттями психології Шанкари. В окремих релігійних культах (в шіваїзмі) Майя набула антропоморфного вигляду як дружина Шіви.

Нестримний чуттєво-еротичний потяг до предметного світу на основі принципу ілюзорності чуттєвого втрачає свій сенс. Виникає настрій світової скорботи. В одному з епізодів в «Махабхараті» вказується на «сором цього життя, нестійкого і гіркого. В ньому корінь страждання, зосередження мук. Життя пов'язане з бідою і є лише одне страждання».

Подолати цей світовий привид, світову скорботу — завдання аскетизму. Але проти вимоги руйнування в людині всього житейського, емпірично людського з його буденними турботами виступають потяг кохання, ерос, чуттєвість. Особа переживає амбівалентність і постійно коливається між сп'янінням від земної пристрасті і тортурами спокутування.

Фантастична гіперболізація чуттєвого, еротичного, предметно-речового завжди залишається не доведеною до кінця. Чуттєве не може адекватно виразити справжню безконечність, потяг до неї. Усвідомлення цього приводить до різних форм її заперечення, зокрема — визнання чуттєво-предметного світу ілюзією. З уявлення про Майю походить визнання того, що прив'язаність до предметного світу викликає страждання, горе, смерть.

Якщо в натурпсихології Китаю суб'єктивні якості відчуттів виводилися безпосередньо з властивостей першоелементів, то в ученні про ілюзорність чуттєвого буття виступає ідеальність відчуттів. Це приводить до необхідності розуміти їх і як відображення об'єктивних властивостей першоелементів, і як вияв особливостей будови і функціонування органів чуття, їхньої емоційної та фантазійно-мислительної надбудови.

Ідея про ілюзорність чуттєво-гедонічного світу була результатом його нескінченного помноження — гіперболізацією до фантастичних розмірів як самого світу в просторово-часових визначеннях, так і діяльності органів чуття; продукти цієї діяльності відчужувались в уявленні про об'єктивно існуючу світову ілюзію. Відбувалася психологізація, антропологізація згаданої ілюзії, так що примарність чуттєвого світу почала уявлятись як продукт діяльності психічних здатностей людини.

Нірвана як вища мета теоретичного і практичного ставлення до світу

Ідею абсурдності людського існування в прив'язаностях до речового світу було сформульовано ще в стародавній психології, зокрема в трактатах Чжуан Цзи та ін. Ідея, що показує основу страждань людини, в типовому вигляді з'являється в Стародавній індійській психології. Втрата прив'язаностей до

предметно-речового світу, що приводить до звільнення від страждань,— основна думка психології буддизму. В цьому вченні детально проаналізовано шляхи розриву з предметно-речовим світом і позбавлення від страждань.. Повний розрив таких зв'язків призводитиме до втрати свідомості і означатиме психологічну смерть. Стародавня індійська психологія аналізує прив'язаності до чуттєвого світу, щоб потім показати їхню ілюзорність, цікавиться структурою людської свідомості, щоб оволодіти нею, підкорити її вищій меті існування — досягнення стану *нірвани.* Цей стан є значною концентрацією психічних зусиль людини в її спробах абстрагуватися від зовнішнього світу з його просторово-часовою нескінченністю і від багатоманітності психічних проявів, не знехтувавши ними, а надавши їм буттєвого смислу. Мова йде не тільки про суб'єктивно-психічні явища, а й про тілесні; до стану нірвани людина готується і тілом і душею.

Заперечення реального змісту в психічному-суб'єктивному та в об'єктивному світі, визначення їх ілюзорними руйнують нірвану, приводять до зникнення ідеї свідомості, яка передбачає змістовні суб'єкт-об'єктні відношення. Стародавня індійська ідеологія в її ідеалістичному вираженні має спрямування до анігіляції цих відношень, коли мова йде про ілюзію не тільки щодо зовнішнього, великого, а й психічного світу людини. Продуктивне відношення між ними найбільш властиве психології античного світу.

Володіння душею і тілом — вища мета самовдосконалення

Проблема вдосконалення людини в стародавній індійській психології передбачає опору на детально розкриті психологічні механізми. Вдосконалення має остаточною метою злиття з вищим буттям — Брахманом. Його можна досягти важким подоланням своєї природи, спрямованої до чуттєвого світу. Для цього її (цю природу) треба досконало вивчити. Майже кожна філософська система Стародавньої Індії має свою теоретичну психологію, детально опрацьовану, але також не менш практично спрямовану для досягнення екстазу, нірвани, космічної свідомості, всього того, що становить для панівної стародавньоіндійської ідеології вищу цінність. Стародавньо-китайські філософи кажуть про ідеал-психіку, що бере участь у правильній поведінці. Ідеал-психіка становить схему — результат проекції її на реальну психіку з боку етико-правових структур. Навіть в анатомічних екскурсах відношення між частинами людського тіла упорядковуються в соціальному плані, хоч саме соціальне ще береться в його натуральних основах.

Стародавні китайські філософи кажуть про гармонію природного і психічного, що є основою правильного життя,— на його натуральному рівні. Ця гармонія ще не передбачає психічного як такого, що перебуває у надрах вищого буття. Вчинок як правильний шлях на грунті ритуалу — провідна лінія психології Стародавнього Китаю. Вчинок як оволодіння тілом і духом для досягнення вищого рівня буття — провідна лінія в психології Стародавньої Індії. Вчинок як взаємне збагачення великого й малого світу — головна лінія античної психології. Щоправда, певний релятивізм і навіть скептицизм щодо цінності буденного життя існують вже в стародавньокитайській психології. Справжню мудрість Чжуан Цзи бачить, зокрема, в тому, щоб не мати власного я. Мудрість святої людини полягає в тому, щоб не мати заслуг. Досконало мудрий не прагне до слави. Головне для людини полягає в оволодінні смислом постійності неба і землі. Керуючи елементами природи, людина досягає цієї постійності. І більше ні в чому не буде відчувати потреби. В цьому вченні вже наявна певна резигнація чуттєво-предметного світу на користь ідеї «постійності неба і землі». У творах Упанішад, у повчанні Будди, у творах Шанкари виступають типові взірці стародавньоіндійської психології, в яких Брахман усвідомлюється на основі панування над тілом і душею — умовою досягнення вищого буття. За уявленнями індійських мудреців ідеалістичного спрямування увесь всесвіт — арена для моральних діянь. Знання людської природи необхідне для звільнення від пут речової обтяженості, чим досягається стан досконалості, можливий навіть в межах земного життя,— згідно з «вічним моральним світопорядком». Для досягнення такої досконалості не досить чисто теоретичного знання. Людина мусить контролювати себе в практичному житті, що необхідно для усунення пристрастей, які заважають зосередженості і суперечать моральній поведінці. Самоконтроль має метою підкорення нижчих психічних властивостей вищим, усунення тваринних інстинктів та індрій, що становлять сукупність таких процесів, як дотик, рух, зір, мова, розум тощо.

Самоконтроль і виховання добрих навичок

Індійська психологія стоїть далеко від ригоризму і аскетизму. Серед засобів досягання необхідної зосередженості є не тільки практика *утримання,* а й виховання добрих навичок. Існує п'ять великих зусиль, спрямованих проти загрузлості людини в негативних відношеннях, з матеріально-речовим світом: утримання від шкоди всьому живому, неправди, злодійства, чуттєвих потя-

гів, жадоби багатства. Крім матеріалістичної системи *чарвака*, більшість індійських психологічних систем вважають вищою метою життя не тільки звільнення від страждань, а й досягнення позитивного блага в замкнутій духовній сфері (веданта, джайнізм та інші вчення). Це благо є результатом збігу об'єктивно існуючого досконалого в собі світу — Брахмана (безособової сутності, що лежить в основі всіх речей) з Атманом, який уособлює об'єктивно існуючу свідомість, або світову душу,— джерело душі окремих людей. Брахман і Атман існують поза часом і простором і протистоять природі з її причинно-наслідковими зв'язками. Завершальною метою людського життя є звільнення Атмана від природи і злиття його з Брахманом. Зв'язок індивідуальної душі з вищим буттям здійснюється на основі закону карми. Атман стає *дживою*, душею окремої людини і здійснює добрі і злі вчинки. Карма є вчення про вплив цих вчинків на майбутнє життя людини. Щастя і доля людини, з урахуванням нескінченного переселення душ, будуть залежати від характеру її актуальних вчинків. Багатство, бідність, повага, різного роду нещастя долі виявляються або нагородою або покаранням за вчинки, які людина здійснила в попередніх своїх існуваннях Людина має чинити на основі *дхарми* — міцної опори, твердо встановленого порядку або звичаю. Разом з цим дхарма — це і дія, вчинок, що відбувається у певній згоді з ідеєю вищого порядку. Аналогом дхарми в китайській філософії є дао. Кожна людина має свою дхарму, але може і втрачати її. За вченням буддизму, дхарми можуть бути чистими, що перешкоджають людині стати на порочний шлях, і нечистими, що зумовлюють порок. Вищий стан людського життя (як вчить буддизм), що передбачає проникнення в дхарму, в запобіганні неспокою і в досягненні нірвани — повного злиття Атмана і Брахмана.

Загальна схема напрямів психологічної думки в стародавній Індії

Упанішади, вчення *Гаутами-Будди* та *Шрі-Шанкара-Ачар'ї* уособлюють справжню індуську Індію без нашарувань з боку мусульманської та європейської ідеологій. Від цих трьох, пов'язаних між собою центрів індійської ідеології, відгалужуються філософські системи. Упанішади стали вихідним пунктом діяльності і вчення Будди і Шанкари, а зрештою, і багатьох інших філософських систем. С. Чаттерджі і Д. Датта [116] вказують на переважаюче почуття колосальності просторово-часового світу, яке впливало не тільки на психологічну думку, метафізичні погляди, а й моральні установки індусів. Одиницею виміру космічного часу був день

творця Брахми — 432 млн. років. Це становить тривалість періоду кожного творіння космосу, за яким наступає руйнування. Уявлення просторово-часової колосальності космосу контрастувало з думкою про скороминучість усіх земних благ. Розквіт і занепад, цивілізація і варварство йдуть одне за одним і обертаються, як колесо часу. В цьому всезагальному зникненні слід знайти основу і спертись на неї у своїх вчинках.

1. Психологія Упанішад

Загальні проблеми психології в Мандук'ї-Упанішадах

Основний сенс людського життя, не затьмарений буденними ситуаціями, полягає у повному нехтуванні і відкиданні «самоомани окремого». Кожна людина має зрозуміти, що одне божественне начало діє в ній і через неї. Слід тільки ототожнити себе з цим божественним началом, а через нього з усім людством, і для міркуючої таким чином людини настає повне оновлення, дійсна свобода, усвідомлюване блаженство, адже сама природа Атмана як світової суті є буття, сповнене таких якостей. Це найбільш загальна ідея Упанішад. У Катха-Упанішадах переважно розглядаються моральні ідеали людини; Прашна-Упанішади тлумачать проблему походження світу; Мандук'я-Упанішади присвячені безпосередньо психології. Проте її питання лежать в основі кожного міркування про смисл, характер і опору буття.

Якщо людське життя, припускають стародавні індійські психологи-ідеалісти, завершалось би смертю, то всі прагнення досягти максимуму житейських благ зазнали б цілковитої невдачі; вони поглибили б страждання перед наступаючим небуттям. Моральні ідеали підносяться над життям і смертю, чим свідчать про безсмертя душі. Людина мусить весь час обирати між розумним і приємним. Мудрий обирає те, що найкраще,— місце на лоні вічного буття. Воно велике незмінне. Людина, яка пізнала його, отримує найкращу опору свого буття.

Безособове начало вибору у вчинку

Те, що здійснює в людині вибір на основі пізнання, має безсмертну безособову природу. Обравши те, що краще, нагороду отримує не та або інша людина, а хтось безособовий, хто пізнає, який криється в людських серцях. Самі ж люди мають відношення до цієї нагороди тією мірою, якою вони пізнали Атман, сутність, буття і ототожнили з ним свої тимчасові, скороминущі особистості. Сутність перебуває вище звичайної людської моралі, вище законів, створених людиною для практичних потреб,

стоїть поза часовими визначеннями матеріального світу, але конкретно позитивних визначень не має. В Упанішадах її описують так: «Те, чого ти не можеш вважати законом і беззаконням, те, що не повелено і не заборонено, що не має ні минулого, ні майбутнього,— саме про це можна сказати, що воно і є це» [31, 46, *10*].

Верховна сутність розкривається не одноразовим осягненням її без будь-якої підготовки, а всім досвідом людини протягом життя, включаючи її практичну діяльність. Це життя з усіма його помилками, схильностями, розчаруваннями, втратами, адже для Упанішад земне життя і смерть синоніми, а «стравою» називається життєвий досвід, який навчає «пізнавача» мистецтву обирати. Для досягнення правильного вибору слід мати повну владу над собою, безстрашне і безособове ставлення до себе самого. Людина зовнішня має бути в повній залежності від людини внутрішньої. Зіткнувшись з вищим буттям, людська монада мусить знову повернутися до земного досвіду, зібрати горе і радощі, гріхи, праведні діяння, з полум'я яких, подібно феніксу, відродиться майбутня досконала людина, незмінна природа якої — «буття, свідомість, блаженство».

Природа живих істот пояснюється, як складена з тіла і життя. Тіло має форму, життя — безформене. Сонце і місяць взято як символи, що мають зображувати активне і пасивне начало, чоловічий і жіночий принцип, надихаюче життя і форму, в якій воно відображається. «Сонце — життя; місяць — тілю». На них і розділяється вихідна сутність, начало. Під цими символами криється вчення про Браму — творця (Брахма — санскр.: розповсюджуватись) і його жіночу половину Вач. Моральне буття людини теж має свої «сонце» і «місяць» — натхненну діяльність і ритуали, реальні знання і необхідні жертвоприношення.

П'ять натуральних начал і п'ять великих здібностей неподільного духа

Велике світове, неподільне в собі життя має природу, яка виявляється. Сходами виявлення цієї природи є п'ять натуральних начал — ефір, повітря, вогонь, вода і земля. Як і в ряді систем китайської психології, ці елементи речового світу разом з тим є елементами психічними. «Слух» співвідноситься з «ефіром», «смак» з «водою» і т. д. Ці елементи мають значення п'яти великих станів, що служать виразом здібностей неподільного духа, як тільки він почав шукати свій власний вияв. П'ять великих здібностей неподільного духа є рівнями його самоосягнення — душа, розум, уява, чуття своєї особисто-

сті, інстинкт [31, 46, *20*]. Епітет елементів «світозарні» свідчить про самовияв, самовідображення начала. Цей тісний зв'язок природних і психічних елементів є зв'язком світу людини з навколишнім світом через відношення до єдиного начала. Воно не може виражатись тільки через один з цих світів, тому що не зможе в такому разі самовідображатись. Штучне відокремлення цих світів виявляється неможливим. Людина належить і до начала і до двох світів. Божественність і безсмертя людини — один з центральних пунктів Упанішад. Їхня мета — вказати людині шлях, обравши який, земна частина її знайде безсмертя і ототожнення з божественним началом. Людина стоїть ніби посередині — між божеством і твариною. Ці дві сторони передбачають необхідність вибору, так що «той, хто пізнає», вже виступає як третя сутність людини. Він є вираз діяльності, яка має привести людину до об'єднання з безособовою, блаженною вічною Сутністю шляхом правильного вибору.

Коли в Упанішадах порівнюється особистість з рікою, а дух — з океаном, це нагадує колоритний образ буддизму, в якому божественне начало окремої особистості уподібнюється краплі роси, а видимий світ — пелюстку лотоса, що заважає росинці канути в материнське лоно озера, яке і є сукупністю невиявленого божества, що покоїться в безтурботній безпристрасності. «Якщо ж ви пізнали вищий дух, на який спираються всі складові частини, як спиці на вісь, нехай не злякає вас смерть» [31, 46, *24*].

Градація психічних здатностей, що наближують людину до нірвани

Психологічна система, викладена в Мандук'ї-Упанішадах, показує градацію психічних здатностей, які далі більше наближують людину до осягнення верховної сутності — до Ома, який є все, що було, є і буде. Ця градація починається з буденного життя пошуком звичайних насолод, продовжується в житті марень і насолоді витонченими речами, далі йде сон без марень як безпосереднє пізнавання та відсутність будь-якого пізнавання, ще далі — зникнення зовнішнього світу, спокій, блаженство, яке характеризується досягненням Вищої Сутності. Мандук'я-Упанішади містять вчення про функціонування психічних здатностей людини, в них розроблено складну психологічну систему. Вона показує вихід з лона Сутності в світ омани і, зрештою, повернення до верховної Сутності. У пізнанні її людина стикається з життєвими ситуаціями конфліктів, з законом рівності дії і протидії. В житті серед протилежностей відшукуються моральні ідеали, які є важливою

сходинкою до блаженного буття — нірвани. Злиття з передвічним не є самозабуття, а себезабуття, коли на перший план виступає «буття, свідомість, блаженство». Людині більше не треба органів чуття, енергій, тілесних органів діяння. Психічна активність сама себе заперечує.

2. Психологія буддизму. Бхагавадгіта

Гаутама Будда (Просвітлений), сучасник Сократа і Платона, тривалий час розмірковував над причинами людських нещасть і прийшов до чотирьох засад, або «чотирьох благородних істин»: існує страждання, існують причини страждання, існує припинення страждання і є вісімковий благородний шлях до припинення страждання — нірвани. Більше сорока років Будда зі своїми учнями мандрував по Індії, проповідуючи своє вчення. Він ухилявся від тлумачення проблеми абсолютного, бога, душі, насамперед маючи практичну задачу — позбавити людину страждань. Дійсне вчення Будди викладено в «Дхаммападі» — збірнику, що входить в буддійський канон. «Дхаммапада» означає у перекладі «шлях доброчинності». Палійська «Дхаммапада» — найбільш авторитетна, освячена традицією. Цей текст був священним і найбільш бороненним як джерело індійської мудрості. Думки, сформульовані в «Дхаммападі», знаходять в літературі багатьох народів, у діалогах Платона, в ранньохристиянських творах, у містиків середньовіччя, в «Думках» Б. Паскаля, у Ф. Тютчева, сучасних екзистенціалістів. Кант, Ніцше, Рассел у своїх висловлюваннях часто слідують духу «Дхаммапади».

Слово «дхамма» походить від дієслова dhar — тримати, підтримувати, звідси «дхарман» виступає як «захист», «опора», «закон», «порядок». Морально-етичні правила поведінки як внутрішнє спрямування цього твору переносять наголос з сутності на взаємовідносини людей. Позбавлені страждань, ці взаємовідносини стають дійсною опорою буття, не потребуючи ніяких метафізичних сутностей. Первісний буддизм засвоїв слово «дхарма» (на палі — «дхамма») в тому широко поширеному значенні, яке мало місце за часів Упанішад. Засвоївши ідею нірвани у значенні «затухання», «охолодження», представники раннього буддизму застосовували його для позначення станів, коли припиняються бажання, ненависть і морок неосвіченості. Три характеристики: пристрасті, ненависті і помилок протиставлені нірвані, а існування — неіснуванню. Нірвана не протилежна існуванню. Вона є станом спокою як відсутності пристрастей, виявом вищої діяльности та енергії духа.

вільного від ланцюгів прив'язаностей. Таке розуміння нірвани відповідає особистому досвіду Будди, який, досягнувши нірвани, протягом кількох десятиріч продовжував свою проповідь [42, *46*]. Ще Макс Мюллер зауважив, що в жодному місці Дхаммапади немає такої ситуації, в якій «нірвана» слід було б тлумачити, як знищення [42, *46*]. «Дхаммапада» належить до вищих досягнень стародавньоіндійської і світової літератури, залишаючись в той же час етичним твором. Сутри «Дхаммапади» — завершені афоризми, що вражають своєю стислістю, образністю. Ось провідні афоризми цього твору:

Аромат благих діл — неперевершений

5. Ніколи в цьому світі ненависть не припиняється ненавистю, а відсутністю ненависті припиняється вона. Ось одвічна дхамма...

20. Якщо навіть людина мало повторює Писання, але живе, йдучи за дхаммою, звільнившись від пристрастей, ненависті і неосвіченості, володіючи істинним знанням, вільним розумом, не маючи прив'язаностей ні в цьому, ні в іншому світі,— вона причетна до святості...

55. Сандалове дерево або тагара, лотос або васика — серед їхніх ароматів аромат благих діл — неперевершений...

75. Один засіб приводить до набуття багатства, інший — до нірвани. Знаючи це, бхикшу, учень Будди, не радітиме почестям, а полюбить одинокість...

89. Ті, чий розум належним чином спирається на начала просвітлення, що відмовились від прихильностей, що радіють звільненню, із знищеними бажаннями, сповнені блиску, вони в цьому світі досягли нірвани...

104. Воістину, перемога над собою людини, що живе в постійному самообмеженні, що смирила себе, краще, ніж перемога над іншими людьми...

178. Плід сотапатті краще, ніж земне єдиновладдя, або сходження на небо, ніж влада над усім світом.

(Ідея опори тут виступає як притулок. Будда виступає проти матеріальних форм притулку і радить володіти чотирма благородними істинами...— *В. Р.*).

188. До будь-якого притулку звертаються люди, яких мучить страх: до гір і до лісів, до дерев у гаю, до гробниць.

189. Але й такий притулок не небезпечний, і такий притулок не з кращих. Той, хто досяг такого притулку, не звільняється від усіх своїх прикростей.

190. Той же, хто знайшов притулок в Будді, в дхаммі і в Сангхі, хто володіє справжнім знанням, бачить чотири благородні істини.

(Їх змістом є викриття зла, причини походження зла, засоби подолання зла і благородний вісімковий шлях, що приводить до припинення зла.— *В. Р.*).

192. ...Такий притулок безпечний, такий притулок — кращий. Той, хто досяг такого притулку, звільняється від усіх прикростей.

202. Немає вогню, більшого ніж пристрасть; немає біди, більшої, ніж ненависть; немає нещастя, більшого, ніж тіло; немає щастя, рівного спокою [42].

Пристрасті — причина страждання

Будда пропонує звільнення від суєти, прив'язаності до приємного, заперечує схильності, уподобання, з яких народжується печаль і страх. Кращий із шляхів — вісімковий, краща з істин — чотири слова, краща із дхамм — знищення пристрастей, кращий із двоногих той, хто прозорливий. Ось шлях і немає іншого для очищення зору. Все інше — наслання мари. Слід вирвати бажання, як виривають рукою осінній лотос. Багато людей ницих, тому слід терпіти образу, як слон у битві — стрілу, випущену із лука. Страждання народжується знову і знову, якщо не викорінити схильність до бажання. Ідеальна людина керує рукою, ногою, мовою, керує досконало. Хто внутрішньо радісний, зосереджений, одинокий і задоволений, такого називають «бхикшу».

Нірвана — стан активної внутрішньої дії, а не повне провалення в небуття. Немає міркування у того, хто не знає; немає знання у того, хто не міркує. Хто ж міркує, і має знання, той, дійсно, близький до нірвани. Ти сам собі пан, тому що ти сам собі шлях. Будда називає брахманом того, хто не має бажань, хто за допомогою знання звільнився від сумнівів і досяг заглиблення в безсмертну сутність.

Уявлення про Мару — володаря смерті, злого духа (уособлення пристрастей), який намагався спокусити Гаутаму, що залишив свій дім і сім'ю, обіцянками всесвітнього панування над чотирма великими материками за відмову від свого задуму, це уявлення стало мандруючим сюжетом, включаючи «Фауста» Гете. Незважаючи на невдачу, Мара не залишає своїх сподівань: «Рано чи пізно в душі його (Будди) повинна виникнути яка-небудь шкідлива, підступна або зла думка; в цей момент я стану його повелителем». І з цього часу Мара йшов за ним, очікуючи якої-небудь помилки, прирісши до нього, як тінь, що йде слідом за предметом, який відкидає її [42, *134*].

Відмова від добра, на думку Будди, потрібна саме тому, що добро завжди пов'язане зі злом, сприяє новим народженням потягів до предметного світу. Відмова від добра і зла допоможе припинити потік народжень неістинних ситуацій. Доброчинність принижує іншу людину, стає перешкодою до її самостійності. Для уникнення таких ситуацій Будда пропонує пустельництво. Коли Девадатта, двоюрідний брат Будди, задумав розкол в його общині, Будда сказав йому так: добро легко зробити тому, хто добрий, але важко тому, хто поганий. Зло легко зробити тому, хто поганий, але важко тому, хто праведний. Одна із помилок полягає в тому, що люди вірять

у постійність індивідуального начала, в реальність існуючого, насправді ж, «всі речі нереальні, вони — міраж; єдина правда — нірвана» [42, *146*].

Благородний, вісімковий шлях припинення зла і страждань

Смисл чотирьох благородних істин Будда розкриває в таких міркуваннях: 1) у світі є зло, страждання, і вони не випадкові (ця теза поділялась багатьма філософськими школами в Стародавній Індії); 2) оскільки все у цьому світі причинно зумовлено, зло і страждання залежать від народження, яке у свою чергу визначається прив'язаностями; 3) якщо усунути причину, то зло і страждання припиняться; 4) до припинення зла і страждань веде благородний вісімковий шлях: він полягає у правильному здійсненні погляду, наміру, мови, вчинків, життя, зусиль, пам'яті, зосередженого міркування. Кожна з цих восьми ланок перешкоджає виникненню умов, що викликають страждання, знищує неосвіченість і прив'язаності, заспокоює і наближує до просвітлення. Коли ланцюг народжень обривається, страждання припиняються, наступає нірвана. Третя і четверта благородні істини показують гуманістичну спрямованість учення Будди, його практичний характер, заперечення фаталістичного погляду на страждання в цьому світі [42, *148*]. Слово «нірвана» перекладається як «нір» — знищення і «вана» — бажання. Воно є центральним поняттям буддизму, яке має метою вказати на вищого порядку стан людини, який вона досягає.

Психологічний аналіз нірвани

Нірвану слід зрозуміти як буттєву опору, яка збігається з тим, що потребує опори. В цьому стані людина ні на що більше не спирається, як тільки на саму себе. Коли вона прагне спиратися на щось інше, її роздирають страждання, страх, конфлікти буденного життя, і вона не знаходить опори в собі. В цьому перевага буддизму над упанішадами, які виводять людину поза її натуральні межі і примушують шукати відраду у злитті з Брахманом як всезагальною душею людей. Можна тому говорити про нігіляцію людини в Упанішадах, про її деіндивідуалізацію. Буддизм, не кажучи нічого про потойбічний для людини світ, зосереджує увагу на людській істоті. Позбавляючи її пристрастей або страждань, він зводить її діяльність до найперших вихідних рівней вчинку, де ще не розгорнуто ні ситуації, ні мотивації, де людині по суті ще нема чого робити. Це, зрештою, теж саме блаженство нероблення, яке властиве Упанішадам. Нірвана — не просто стан повної відсутності будь-якої

психічної активності, а вихід людини до своєрідних форм життєдіяльності. Тут вони виявляються лише у своїй імпліцитній формі. Будь-який вихід у сферу життя є водночас і породженням страждань (які є другою стороною прагнень, бажань) — основи життєвої активності. Стан нірвани є суперечністю саме початку діяльності, який іде від самої людини. Вона відкидає ті форми діяльності, які вважає неістинними для людини, здійснює перехід до власних форм. Але оскільки будь-який вихід у сферу діяльності є виходом у сферу страждань, нірвана відштовхується назад до своєї початкової точки. Ось чому в канонічних буддійських творах цей стан описують як перехідний між буттям і небуттям. І він дійсно містить тенденцію до згортання неістинної діяльності і розгортання діяльності істинної, що відповідає справжній сутності людини. «Є місце, де немає ні землі, ні води, ні вогню, ні повітря, ні місця в просторі, і немає ні сприймання, ні несприймання, ні цього світу ні іншого, ні обох разом, ні сонця, ні місяця. Там немає ні руху, ні спокою, ні виникнення, ні знищення. Воно не рухається і не стоїть, воно ні на чому не грунтується. Воно, воістину, кінець страждання» [42, *17*].

Для правильного історичного розуміння цього положення слід його форму заперечення змінити на форму ствердження. Там, де приходить кінець стражданням і наступає черга істинного вчинку, водночас є і рух і спокій, і виникнення і знищення, і цей світ і інший, і обгрунтованість і необгрунтованість. Позитивний, блаженний аспект нірвани полягає саме у нескінченній можливості саморозкриття людини, у позитивному переживанні цієї можливості, як плекає юнак безмежну можливість присвятити себе подвигу на благо всього людства.

Самовизначення людини є разом з тим визначенням світу, і ці процеси відбуваються як сторони єдиного пізнання або самопізнання того чи іншого начала. Дослідження природи, існуючої поза людиною, робить зворотний вплив на дослідження психічної природи самої людини. Спрямованість стародавньоіндійських мудреців насамперед мала своїм предметом вивчення психічного світу людини, але було визнано неістинність внутрішнього і зовнішнього світів. Нірвана буддизму показала картину їхнього єднання в одній точці, чим було розкрито своєрідність їхньої нерозчленованості. Слід було знайти осереддя поєднання людини і світу, щоб потім розкривати послідовно взаємне визначення. Амплітуда їхньої взаємодії безпосередньо залежить від розвиненості знань про кожний з них окремо та у їхньому взаємозв'язку.

Психологічні ідеї «Махабхарати»

«Махабхарата» — епос Стародавньої Індії, що за обсягом набагато перевершує «Іліаду» та «Одісею». Його було створено близько 2500 років тому. В ньому розповідається про непримиренну боротьбу царських династій — Пандавів і Кауравів. Користуючись такою історичною ситуацією, автори цього епосу здійснили велику кількість інтерполяцій психологічного змісту. Найвизначнішими психологічними текстами є такі частини «Махабхарати», як «Бхагавадгіта», «Анугіта», «Книга Санатсуджати», «Мокшадхарма» і «Нараянія».

Хоч у цих текстах згадуються такі назви стародавньої індійської думки, як санкх'я та йога, проте ці терміни виражають ідеї, що значно відрізняються за своїм змістом від тлумачення їх у спеціальних відповідних напрямах. В той час як йога давнього мудреця Патанджалі вказує на повну необхідність позбавити людину виходів до активної суспільної діяльності, «Махабхарата» спеціально викликає «мистецтво в діях», заперечує ідею чистої споглядальності, яка стримує можливість формування моральних рис людини. Оскільки існує природа, людині слід «бажати плодів діяльності». Лише через цю останню людина звільняється від мінливостей життя. Дослідник і перекладач «Махабхарати» академік Б. Л. Смирнов наводить паралелі між вчинками Іллі Муромця, Добрині Никитича та героїв «Махабхарати», які в подвигах втілювали народний ідеал людського буття. Вони долають потяги чуттєво-індивідуалістичного гатунку, наближаються до світла людського розуму, до справжньої суспільної моральності.

Історичне обмеження ідей «Махабхарати» у вченні про діяльність полягає в тому, що навіть позитивна моральна діяльність не становить найвищого рівня існування, а є лише засобом досягнення найвищої єдності з першоосновою буття.

У «Махабхараті» порушуються серйозні питання про можливість психічного відображення світу на рівні органів чуття, мислительної діяльності, практичних дій людини. Пізнання і дія виявляються однаково важливими діяльностями. Людські бажання і почуття у згаданих текстах не вважаються самоціллю. Їх слід виховувати, щоб досягти єдності з світовим началом, відчути себе як існуючу у світі істоту, не бути поглиненим суєтою буття. З цієї практичної позиції відшукують вічну буттєву опору, знаходять її в абстрактній сутності, а цю останню потім тлумачать як деміурга дійсності. Про філософську помилку в цьому питанні писали К. Маркс і Ф. Енгельс, коли у творі «Святе сімейство» розкривали «таємницю спекулятивної конструкції» [див.: 1, 2]. Разом з цим у психологічних текстах

«Махабхарати» можна знайти сильну матеріалістичну тенденцію.

Психіка з її складною структурою є виявом матеріальної природи *(пракриті);* відкидаються нігілістичне вчення про світ як чисту ілюзію *(майя)* і породження пристрасті *(кама)*. Головне питання психології формулюється так: як безумовне, просте, неподільне буття-свідомість може виявлятися як відносне, складне, подільне і скороминуще існування. В цьому психологічно постає проблема неспання-свідомості з її внутрішнім розрізненням якостей, виникнення потягу та реакції живої істоти у зв'язку світом розрізнення, механізму здійснення реакції організму на оточення. Психіка виступила як орган саморозрізнення буття, його віддзеркалення, самовідображення. Але буття само відображається і на грунті тілесної дії, яка будується теж за принципом відбиття. Так формується уявлення про інтелектуальну тілесну функціональну єдність організму [див.: 64, *10*].

Увесь процес світовияву в його психічному і фізичному атрибутах мислився як зумовлений обертом г у н (волокно, властивість). Те, що фізично є співмірністю, зрівноваженістю, психічно є розумністю, освітленістю, благістю, умиротвореністю. Це — с а т т в а. Те, що фізично є рухом, психічно виявляється як пристрасть, бажання. Ця друга гуна називається р а д ж а с. Те, що фізично є темрявою, щільністю, тяжінням, психічно є тупістю, сонливістю, злобою. Це — гуна т а м а с. Між свідомістю і матерією не встановлюється принципової різниці: психіка матеріальна, матерія потенціально має властивість свідомості; все залежить від співвідношення гун в цьому явищі, від характеру обертання їх. Як нитка піткання, не перериваючись, переплітається з основою і утворює мереживо тканини, так і принципово-наслідковий ряд гун, не перериваючись, утворює розмаїтість світу. Піткання завжди єдине, але переливи тканини залежать від розташування трьох його волокон. На цій основі здійснюється процес розгортання (*правриті*) — вічні припливи і відпливи скороминущого світу. Так здійснюється коловорот *(чакра)* життя, його потоку *(самсари)*. На певному етапі цього коловороту виникає свідомість [див.: 64, *13*].

На основі свідомості шляхом додавання нової якості — відособлення (аханкара — той, що здійснює «я») виникає «основа особистості», розподіл на «я» і «не-я», процес пізнання. Виникає здатність засвоєння, осмислення й переживання впливу «не-я». Як пізнавальна функція — це розсудок, як емоційна «серце» (в психологічному, а не в анатомічному розумінні. Три сутності основи світової тканини — т а т т в и *(буддхі* —

вольове начало, *аханкара* — особистісне начало і *манас* — розумове начало) є внутрішньою причиною, що зумовлює психічну функцію в цілому [див.: 64, *14*].

«Я», спускаючись східцями — «*буддхі* (вольове начало) — *аханкара* (особистісне) — *манас* (розумове)», здобуває як відображення матерії відчуття. Слух відповідає простору, дотик — повітрю і т. д. Манас прилучає до себе органи зв'язку з зовнішнім світом — індрії — п'ять сприймаючих (органи чуття) і п'ять діючих. Це уявлення про діючі і сприймаючі індрії, доцентрові й відцентрові зв'язки з центральною частиною розподілу, впорядкування й осмислення зовнішніх подразнень становить одну з ранніх моделей рефлекторної схеми. Б. Л. Смирнов з повною підставою пов'язує цю старовинну модель рефлексу з ідеєю причиново-наслідкового ряду, який уособлюється в ідеї карми. Так розкривається залежність дій організму від об'єктивного світу. Відчуття відображають предмет, дістають від нього енергію, здобуваючи її в тонкій речовині, якою вони живляться «як корова травою». Тому предмети називаються «пасовиськом чуттів» *(гочара)*. Звідси й положення сформульоване в «Анугіті» в розділі про суперечку манаса з відчуттям: в манасі немає і не може бути нічого, що, не було б здобуто відчуттями [див.: 64, *14—15*]. Цей сенсуалізм «Анугіти», що постав на грунті протиставлення чуттєвого й раціонального (ситуація конфлікту), 2500 років залишався актуальним питанням філософії і психології [див.: 64, *14—15*].

З підкресленням сенсуалістичних мотивів «Махабхарата» не стає на позицію однобічного тлумачення зв'язку чуттєвого і раціонального, а розкриває їхню взаємодію. Тому тут слід говорити не про периферійну теорію відчуттів, а центральну: показано вплив манасу на діяльність органів чуття. Це — ідея «зворотного зв'язку», хоча, зрештою, останнє слово лишається за відчуттями. Адже саме вони прив'язані до предметного чуттєвого світу, який один дає можливість людині відчути насолоду свого буття.

Діяльність органів чуття — суто природне явище, через них відкривається природа і стає знаною для самої себе.

У суперечці індрій і манасу виявляється необхідність їхньої взаємодії. Така ж взаємодія існує і між манасом і «робочими органами» [див.: 64, *44—45*]. Ідея рефлекторної дуги перетворюється на ідею рефлекторного кільця, а зрештою, і спіралі. Виникає незрівняна метафора — образ — «колесо життя».

Буддхі — втулка, манас — спиці, багато індрій — обід,
Великі суті — обтяжка, обитель хазяїна — того колеса закріпки.
Обтяжене воно старістю, горем, існує в хворобі, стражданні.
Рухаючись у цьому просторі і часі, в холоді, спеці,
Воно не стійке, скрипить від втоми, запилене, вдень і вночі
[64, *109*].

Відчуття, розум, волю (психологічна тріада) втиснемо в «колесо життя», і його оберти, що йдуть по життю, складають, зрештою, життєвий шлях особистості.

Гнане щастям, стражданням, прибиване як цвяхом голодом,
спрагою,
Потріскане від тіні і жару, відкриванням і закриванням очей
воно приводиться в трепіт,
Забруднене страшною водою омани, крутиться (воно) без глузду.
В послідовності півмісяців, місяців бродить воно по вибоїнах світу,
В бруді, мороці загрузає, підстьобуване напористістю пристрасті,
Освітлене великим особистісним началом, породжене коловоротом
якостей;
Незадоволеність йому заважає, а горе підхльостує, крутить.
Зв'язує його причина і наслідок, область пристрастей оточує,
Стрясає жадібність, бажання, підтримує різне незнання.
... Його зруйнувавши, відкинувши, можна безсмертний світ осягти
[64, *109*].

Чотири етапи в життєвому шляху особистості ведуть людину до осягнення вищого існування, злиття з ним: стан хазяїна житла, послушника, пустельника і саньясина (той, хто здійснив повне зречення). Людина виступає тут переважно як і н д и в і д, що перебуває у світі; в цьому вченні суспільна природа людини виступає в її фаталістичній кастовій визначеності, що має буттєву основу у співвідношенні гун. Рабовласницьке давньоіндійське суспільство, беручи людину як належну до певної касти, змушує її дотримуватись звичаїв, поглядів і дій цієї касти. Ідеологічно це підпирається теолого-антропологічним вченням про походження каст. Кожний член тіла Брами виражає відомі психічні якості: браміни — мислителі, кшатрії — діячі і т. д. Страждаючому індивіду «Анугіта» пропонує лише зміну особистісних життєвих установок, які завершуються пустельництвом.

Людина, яка, рештою, зреклася великого предметного світу, поставила між собою і ним процес самозосередження, у самій собі має лише а б с т р а к т н е і с н у в а н н я. Справжнє багатство індивіда, людини формується на грунті багатоманітних стосунків з природним і суспільним світом. Зібрані докупи, активно перероблені, ці стосунки формують людську особистість. Старовинна індійська психологічна думка, хоч подекуди розкриває характерологічні риси людини, які в собі є ри-

сами соціальними, проте сенс З в і л ь н е н н я людини як остаточна мета її життя (це особливо докладно викладено в «Мокшадхармі») приводить до зречення від важливих життєвих функцій, що мають «фізіологічний, «психологічний» і «соціальний» зміст. Людина внаслідок цього стає формальним індивідом. Будь-які спроби відчути власну гідність у розкритті своїх творчих можливостей відразу зіштовхують її з суспільними законами рабовласницького суспільства і приводять до необхідності звільнення, але такого, що враховує вже класовий бік справи.

3. Психологічні осередки в межах філософських систем

Психологічні системи Стародавньої Індії, зберігаючи основне ідейне і практичне ядро «Махабхарати», роблять різні акценти на тій або тій частині її психолого-етичних шукань. Найбільш відомі школи індійської психології — джайнізм, буддійські школи (махаяна, хінаяна та вайбхашика), ньяя, вайшешика, санкх'я, йога, міманса, веданта, чарвака.

Психологічне вчення джайнізму

Психологія д ж а й н і з м у мандрівного проповідника Вардхамани (Махавіри — великого героя) показує зв'язаність людини з предметним світом через процес сприймання, надбудовує над ним безпосередньо логічні висновки, враховує свідоцтва, що йдуть від авторитету. Люди, які досягли звільнення від чуттєвого світу, стають авторитетом для інших.

За вченням джайнізму, живі тіла мають душі, які оживлюють їх. Психічні стани, властивості не є продуктом тілесного органу. Критикуючи матеріалістичну психологію, Вардхамана відкидає можливість функціонування процесу сприймання на основі комбінації матеріальних компонентів: «Душа сама керує цими компонентами».

Вардхамана вчить про всезагальну одухотвореність світу, про світ, як живу істоту. Нижчі душі мають тільки відчуття дотику, людина має п'ять відчуттів. Душа, обмежена в пізнанні, перебуваючи в тілі, страждає. Вона може звільнитися від карми, зв'язаності з матеріальним світом, перебувати в первісній досконалості, у справжньому блаженстві. Для цього людина мусить здійснювати правильні вчинки — утримуватись від несправедливості, боротися з прив'язаністю до чуттєво-предметного світу, виявляти жалість до всього живого.

Об'єктивний світ в собі має нескінченну кількість атрибутів, що уможливлює диференціацію точок зору на нього. В цьому причина обмеженості пізнавальних здатностей люди-

ни. Будь-яка точка зору, відкриваючи світ в одному аспекті, не може дати уявлення про світ в цілому, охопити безмежну кількість його атрибутів.

Психологічне вчення буддизму

Буддизм має кілька психологічних шкіл. До Махаяни належали мадхьяміки (або шуньявадіни), які вчили про нереальність, ілюзорність світу, у зв'язку з чим проголошували послідовний нігілізм у відношенні до даних органів чуття, а також йогачари (або ваджнянавадіни), які вчили про те, що зовнішній світ — це лише ідеї та образи, породжені людським психічним світом, про який можна сказати, що тільки він має реальність. До школи хінаяни належали саутрантики, які вчили про те, що реальне існування мають і духовний і недуховний світ. Останній виступає причиною уявлень. Вайбхашики, належачи до школи буддизму, вчать про те, що зовнішні об'єкти сприймаються безпосередньо і не є тільки продуктами світу ідей та уявлень. Це дає підставу визнати існування зовнішнього світу незалежно від людини.

Напрями, які наголошують на ілюзорності зовнішнього світу, і ті, що визнають реальним його існування, рівною мірою вважають цей світ реальною причиною людських страждань, адже людина вірить навіть в реальність нереального, прив'язується до цього світу так, немовби він є справжнім, істинним. Школа хінаяна, представники якої мали метою визволити індивіда від страждань, мала поширення на Цейлоні, в Бірмі, Сіамі. Школа махаяністів прагнула досягти такої мудрості, щоб звільнити від страждань усі живі істоти.

Психологічне вчення ньяя

Творцем системи ньяя був мудрець Готама. Він визнавав спрямованість пізнання як на психічні властивості людини, так і на зовнішній світ. Об'єктами пізнавального інтересу людини Готама вважав насамперед «я», тіло, відчуття та їхні об'єкти, пізнавальну здатність, розум, практичну діяльність, розумові дефекти, повторне народження (як прозріння дорослої людини у пізнанні істини), почуття задоволення та болі, страждання і стан, вільний від страждань. Представники школи ньяя головне своє завдання бачать у звільненні людини від її прив'язаності до тіла, почуттів, об'єктів.

Готама вчив, що «я» (атман) є самостійною сферою людської психіки, яку слід відрізняти від розуму і тіла. «Я» стає свідомим в результаті встановлення зв'язків з предметно-речовим світом через органи чуття. Свідомість не є паралельно

існуючим станом «я», а виступає у відношенні до «я» випадковою, вторинною властивістю. Стан звільнення «я» передбачає звільнення і від свідомості. Готама ототожнює свідомість з наявними в органах чуття образами предметного світу. «Я» в психології ньяя — всепроникаючий, вічний *ноумен*, діюча сила, яка любить або не любить об'єкти, насолоджується або страждає від наслідків своїх вчинків. Готама вважав, що звільнення від чуттєво-предметного світу приносить тільки полегшення страждань, а повністю від них людину не звільняє. Індивідуальна душа (джива) переживає задоволення в потойбічному світі у відповідності з гідними або негідними вчинками в світі посейбічному.

Психологічна система вайшешики

У вченні вайшешика, заснованому Канадою (Улукою), подано аналіз психічних можливостей людини, вміщено настанови для досягнення блаженного життя на основі знання людської психології та об'єктивного світу. Спорідненість з системою ньяя полягає насамперед в досягненні остаточної життєвої мети — звільненні індивідуального «я». Одне з центральних місць системи вайшешіка присвячено тлумаченню розуму (манас) і душі. Розум інтерпретовано як вічну першосутність, нескінченно малу — своєрідний духовний атом. Розум є внутрішнє джерело, своєрідна інтуїція, вихідний пункт процесів пізнавальних, емоційних та вольових. Душа як вічний і всеохоплюючий субстрат психічного уможливлює феномени свідомості. Великий світ утворено із атомів таким чином, щоб людина мала можливість виявляти невидимі моральні достоїнства і здійснювати моральну спокуту. Звільнення індивідуальної душі має в основному ті ж самі характеристики, які подано в системі ньяя.

Індивідуальне і надіндивідуальне начало в психології санкх'я

Засновником психологічної системи санкх'я був Капіла, який поклав в її основу два поняття — пуруша і пракриті. Пуруша — індивідуальне розумне начало, сутністю якого є свідомість. Це «я», що відрізняється від тіла, почуттів, розуму. Представлене світу об'єктів, воно становить собою вічну свідомість, незмінну, не діючу. Воно є свідком всього того, що відбувається у світі. Капіла вчив про наявність нескінченної кількості індивідуальних «я», зв'язаних з різними тілами. Цей зв'язок визначає щастя одних людей, нещастя інших, довге життя одних і коротке інших. Пракриті Капіли є першопричиною світу — несвідоме, вічне начало, яке, завжди перебуваючи у змінах, служить задоволенню індивідуального «я».

Капіла створив теорію виникнення почуття «я» в космічній безмежності. Вільне і безсмертне «я» через незнання самого себе змішує свою природу з тілом, почуттями, розумом. Страждання людини пояснюється неможливістю розрізнити, що є «я», а що не є ним. Встановлення такої диференціації стає основою звільнення людини від обтяжуючого її чуттєво-предметного світу. Досягти такого звільнення на чисто інтелектуальному рівні не можна. Людині треба пройти довгий шлях виховання в дусі постійного міркування і глибокої відданості ідеї, що «я» — чиста, вічна свідомість, яка не залежить від кореляції «розум — тіло», від встановленого порядку речей з його просторово-часовими і причинними відношеннями. «Я» тлумачиться Капілою як ненароджений і невмираючий дух, найпершими атрибутами якого є свобода і вічне життя.

У психологічній системі санкх'я чітко розрізняються засадничі поняття «пуруші» і «пракриті». Вони приводять до уявлення про чисту ідеальну сутність, яку треба якомога ретельніше звільнити від нашарувань психологічного досвіду, суєтної емпірії. Ці поняття ще не тотожні античним поняттям мікросвіту і макросвіту, які повинні розкривати єдність, передусім — естетичну, людини і об'єктивної природи. Поняття «пуруші» і «пракриті» спрямовано головним чином на розмежування чистої ідеальної сутності від емпірії психічного і світу чуттєвих об'єктів, що перебувають поза людиною. Головна мета психології санкх'я — винести за дужки емпіричне, яке обтяжує людину, так, щоб в результаті індивід залишився віч-на-віч з пурушею і здійснював би тенденцію до злиття з нею. Переважна більшість психологічних вчень Стародавньої Індії вивчає зовнішній і внутрішній світ людини, щоб перемогти їх, звільнитися від них, перебувати в усвідомлюючому самого себе началі. Тут виступає нігілююче відношення «пуруша — пракриті», в той час як античність розкриває це ж відношення, але вже як позитивне.

Йога про звільнення пуруші від пракриті

Психологічну систему й о г а заснував мудрець Патанджалі. Її основною метою є практика досягнення вівека-джняна, тобто чіткого розмежування пуруші і пракриті, в результаті чого людина досягає бажаного звільнення. Йога означає припинення функцій розуму — чітти і разом з тим — шлях досягнення цілковитого звільнення.

Практика йоги передбачає вісім ступенів психічного самовдосконалення, які ведуть до звільнення пуруші від пракриті. Патанджалі вказує на таку послідовність їх: приборкання —

не спричиняти життю шкоди, не обманювати, не злодіювати і т. ін.; культура етики — вироблення хороших звичок — аскетизм; вивчення вед тощо; поза — вироблення стійкого і зручного положення; контроль над диханням — регулювання його процесів; відділення органів чуття від їхніх об'єктів; увага — зосередження на кінчику носа, місяці, на внутрішніх процесах; вища концентрація вольових зусиль — втрата свідомості в об'єкті і не усвідомлення самого себе.

Ні розсіяний стан розуму, ні його притуплення, ні загальне психічне умиротворення не приводять до йоги — припинення функцій розуму — чітти. Цей стан є наслідком концентрації уваги, зосередженості на об'єкті і припинення будь-якої мислительної діяльності.

Первісно, за вченням Патанджалі, бог сполучав і роз'єднував пракриті і пурушу. Людина, пізнаючи досконало свій психічний світ, сама здійснює їх розмежування та інтеграцію.

Психологічна система міманса

Засновник системи м і м а н с а Джайміні здійснює акцент на захисті ведійського ритуалізму. Веди існують вічно, самостійно, незалежно від людей, але виявляються через пророків.

Душа безсмертна, вічна. Її сутності не властива свідомість. Остання виникає лише тоді, коли душа сполучається з тілом і, зрештою, коли певний об'єкт перебуває перед органами чуття, постає в уявленні. Залишаючи тілесну оболонку, душа справді звільняється від свідомості, залишається тільки потенція останньої. З виконанням ритуалу в душі виникає потяг до свідомості. При нагоді в майбутньому він дасть плоди. За рахунок потенції свідомості, що народжується в душі разом з виконанням обрядів у сьогоденні, людина зможе отримати насолоду від своїх реально здійснених вчинків у житті майбутньому.

Ідея пов'язати ритуал з необхідними умовами звільнення від пракриті спирається на факти: реально виконувана людиною дія стає грунтом для виникнення бажаних психічних станів, за якими відкривається першосутність. Психологічне вчення міманса таку ритуальну потенцію пов'язує із свідомістю. Можна припустити, що проблема відношення суб'єкта і об'єкта вперше найбільш грунтовно була поставлена в стародавній індійській психології, а вчення про нірвану має своїм предметом чисту свідомість як таку, що може існувати на грунті взаємно нігілюючих себе суб'єкт-об'єктних відношень.

4. Пізньоведійська психологія (веданта)

Психологія веданти як завершення психології вед

Система веданти вийшла із упанішад. Називається ведантою тому, що є завершенням вед. У викладі Шрі-Шанкари-Ачар'ї веданта більше, ніж усі інші психологічні системи, здійснила широкий вплив на індійську багатовікову культуру. Ця система так чи так існує далі у своїх модифікаціях в різних регіонах Індії.

Шанкара тлумачить світ як видимість, а не реальне творіння бога. Цю ілюзію бог викликає в людській фантазії, використовуючи незбагненну силу Майї, схожу на те, як люди приймають мотузку за змія. Аналогічно і субстрат буття здається іншим. Люди сприймають об'єкти в єдиному Брахмані (єдина душа, єдина безособова реальність) внаслідок нашого пізнання, яке приховує від людей реального Брахмана і надає йому видимість існування багатьох об'єктів. У буденній свідомості людина сприймає світ не як ілюзорний, а як реальний, і це називається *ілюзією реальності.*

Світ — лише видимість, не існує нічого дійсного, крім бога. Його природу зводять до структури душі. Бога не розглядають як творця нереального світу, його позбавлено таких властивостей, як всезнання і всемогутності; він стає невимовним і, зрештою, ототожнюється з душею. Тіло також визнається видимістю. Зрештою, ніщо не відрізняє душу від бога. Дійсне знання звільняє від ілюзії, що космос реально існує. «Я» — Брахман — ось висновок ідеалістичної індійської психології, спрямованої до звільнення людини від залежностей з боку предметно-речового характеру. У стані звільнення людина продовжує жити у світі, але тепер вже вона незалежна від нього. Душа не має більше ілюзорних ідей, які віддаляли б її від бога. Вона звільняється від будь-якого страждання. Оскільки богу властивий стан блаженства, воно стає також основним атрибутом душі.

Рамануджі, вчення якого належить до веданти, кваліфікує душі як нескінченно малі сутності. Вони існують вічно і наділені від природи свідомістю і самосвідомістю. Кожна душа у відповідності із своєю кармою наділена матеріальним тілом і вступає в залежність від чуттєво-предметного об'єктивного світу. Звільнення передбачає повне роз'єднання душі і тіла. Причина залежності людини і віри в реальність зовнішнього світу — це карма, що виникає від незнання. Душа ототожнюється з тілом, не знає своєї справжньої природи і поводить і бачить себе так, ніби вона є самим тілом. Вона палко бажає

чуттєвих насолод, прагне до земного. Сила цього прагнення мусить бути запереченою повторним народженням душі — її просвітництвом відносно ілюзорності видимого світу.

Незнання факту ілюзорності світу усувається вивченням веданти. Людина доходить висновку, що її душа відрізняється від тіла, що вона по суті є частиною бога, Брахмана, від якого залежить її буття. Звільнена душа стає схожою на бога, адже має свідомість, вільну від недосконалостей. Душа не ототожнюється з богом, конечне не може зрівнятися з безконечним.

Матеріалістична психологія чарвака

Ідейну боротьбу проти вчення про всесвітню ілюзію вели психологи-матеріалісти. Найбільш відомим напрямом такої психології був чарвака (від імені родоначальника цього вчення, або слова «матеріалізм»). Представники чарваки рекомендують вірити тому, що пізнається тільки через сприймання та на його основі. Світ складається з чотирьох матеріальних елементів — повітря, вогню, води і землі. Крім їх комбінацій у світі немає ніяких сутностей. В окремих елементах немає свідомості, але, скомбіновані особливим чином, вони породжують живе тіло, яке виступає субстратом свідомості.

Душа смертна. Коли людина вмирає, від неї нічого не залишається, що могло б страждати або втішитися наслідками вчинків. Після смерті ніякого існування немає. Життєва мета людини — отримати найбільшу кількість задоволень в чуттєво-предметному світі.

5. Матеріалістичні спрямування в психології Стародавньої Індії

Натуралізм стародавньої індійської психології

Матеріалістична психологія в Стародавній Індії така ж давня, як і ідеалістична. Її теорії виникли ще до виступу Будди. Певні зародкові риси матеріалізму С. Радхакрішнан знаходить навіть у гімнах Рігведи [81, 1, *232—3*]. Стародавнє буддистське вчення має посилання на матеріалістичні ідеї індійської психології. Ріс Девідс зауважує з цього приводу: «Людина складається з чотирьох елементів. Коли вона вмирає, елементи землі повертаються і знову попадають в землю, елементи води повертаються до води, елементи вогню повертаються до вогню, елементи повітря до повітря. Відчуття розчиняються в просторі. Мудрий і дурний, коли тіло руйнується, однаково втрачають все, гинуть, не існують більше [81, 1, *233*].

Посилання на матеріалістичну психологію мають місце в стародавньому індійському епосі. У зв'язку з цим згадують про нігілістів та еретиків. На жаль, сутри Бріхаспаті — найвиразнішого представника стародавньої матеріалістичної психології Індії — не збереглися. Їх можна знайти лише в переказах представників ідеалістичної психології, що доклали чимало зусиль для дискредитації матеріалізму, спотворено виставляючи його натуралізм.

Представники матеріалістичної психології насамперед виступили проти релігійного впливу на психологічні вчення, відкинули домагання жерців на виключне право тлумачити найважливіші питання людського буття. Одна дійова особа з п'єси «Прабодкачандродая» Крішна Мішри так характеризує сутність матеріалістичного вчення, яке включає в себе головні психологічні мотиви: «Локаята — це єдина у своєму роді шастра (вчення.— *В. Р.*); авторитетом для неї є тільки перцептивна очевидність; земля, вода, вогонь і повітря — це елементи; багатство і насолода є метою людського існування. Матерія може мислити. Ніякого іншого світу не існує. Смерть — кінець всьому. Матеріалістичне вчення називається л о к а я т о ю, тому що визнає існування тільки посейбічного світу (лока). Сам термін «локаята», який виражає пріоритет у відношенні до чуттєвого світу, є санскритською назвою матеріалізму. Локаятики — представники цього напряму в філософії і психології.

Із вічних елементів, із їхнього компонування виникає інтелект, який гине, як тільки розпадаються його речові складові частини. «Інтелект, втілений в модифіковані форми неорозумних елементів, виникає таким же шляхом, яким червоний колір виникає із комбінування бетеля, арекового горіха та вапна» [81, 1, *234*]. Радхакрішнан це положення коментує так: як п'янка сила виникає в результаті змішування певних інгредієнтів, так і свідомість є продуктом сполучення вказаних чотирьох елементів. Душу не слід розглядати як принципово несумісну з тілом. Це те ж саме тіло, але наділене інтелектом. Ніхто не бачив «я» без тіла. «Хто бачив душу, яка існує окремо від тіла? А хіба саме життя не виникає із первісних станів матерії?» — питає герой із п'єси Прабодкачандродая. Свідомість не тільки не відокремлена від тіла, має тілесне походження, а виступає сама тілесним явищем.

Школи індійського матеріалізму, визнаючи душу речовою, різняться між собою лише характером тлумачення душевного субстрату: ототожнення душі з тілом, відчуттями, диханням, мозком. Психологи-матеріалісти разом з тим роблять посилання на тексти упанішад. «Те, що виникає із цих елемен-

тів (виникнення душі із землі, води, повітря і вогню.— *В. Р.*), гине. А коли вони розпадаються — після смерті немає місця й інтелекту» [81, 1, *235*]. Відпадає питання про майбутню винагороду на «тому світі», існування якого повністю відкидається разом з ідеєю бога. Природу слід пояснювати, виходячи з неї самої.

На думку Радхакрішнана, основними рушійними силами людської поведінки в матеріалістичній психології Стародавньої Індії виступають насолода і страждання. У «Зібранні всіх філософських систем (поглядів)» середньовічного філософа Мадхавачар'ї про життєве кредо стародавнього матеріалізму є така строфа:

> Поки життя ще ваше — живіть радісно.
> Ніхто не може уникнути гострого погляду смерті;
> А якщо вже цей погляд все одно спопелить наш остов,
> То як він зможе коли-небудь знову відродитися?
> [81, 1, *236*].

Саме життя є метою життя. Ідея самоствердження виступає однією з важливих у спрямуванні людських вчинків. Авторитети слід відкинути. Всі люди рівні від природи. Несправедливо, коли одна людина керує, інша — їй підлегла.

Заперечуючи буддистське вчення, психологи-матеріалісти показують природний зв'язок насолоди і страждання. Відокремленість цих станів приводить до їхнього повного згасання. «Вони (буддисти.— *В. Р.*) вважають, що ви повинні відмовитись від насолод життя тільки тому, що вони пов'язані із стражданнями. Але ж яка розсудлива людина кине неочищений рис, в якому є чудове зерно, тільки через те, що воно покрито лушпинням?» [81, 1, *267*]. Слід розумно користуватись насолодою, не жахатись страждання, які властиві людині за її природою.

Психологія чарвака, відкидаючи авторитет вед, вказувала на їхню неістинність, внутрішню суперечливість, тавтологію. Якщо тварина, принесена в жертву згідно з обрядами, відправляється на небо, то чому ж не принести в жертву свого батька? Якщо тіло стає попелом, яким же чином воно коли-небудь зможе відродитися?

Матеріалістична психологія звільняє людський розум для позитивних знань

Далекий від матеріалізму взагалі, матеріалістичної психології зокрема, Радхакрішнан, проте, визнає велику прогресивну роль цього напряму філософії у запереченні старих забобонів, які стримували прогресивну психологічну думку. «Матеріалістична теорія мусила багато зробити для розвінчання ста-

рої релігії звичаїв і таїнств. Будь-які зусилля, спрямовані на покращання існуючих інститутів, санкціонованих часом, і таких, що увійшли в життя людей, не дадуть результатів, якщо пасивність і забобони, які існували віками, не будуть розхитані вибуховою силою, що її мало вчення чарваків. Матеріалізм проголошує духовну незалежність індивіда і заперечує сам принцип авторитету. Ніщо не мусить бути визнано індивідом із того, що не знаходить своєї очевидності в русі розуму. Це було звернення людського духа до самого себе і заперечення всього, що є для нього зовнішнім і чужим. Філософія (і психологія.— *В. Р.*) чарвака становить собою дивовижне зусилля, спрямоване на звільнення сучасного їй покоління від тягара минулого... Усунення догматизму, яке відбувалось за допомогою цієї філософії, було необхідне для того, щоб звільнити місце для конструктивних зусиль думки [81, 1, *238*]. Радхакрішнан вказує лише на звільняючу роль матеріалістичної психології, яка торувала шлях для дальшої плідної роботи, і не визнає конструктивної ролі цього ідейного напряму. Разом з тим психологічна теорія чарвака сприяла дійсному пізнанню натуральної залежності душі і тіла, законів їхнього функціонування, а зрештою, і можливим опануванням істотою і життям людини.

Історик індійської філософії, прихильник матеріалізму М. Рой здійснює марксистську спробу висвітлити справжнє значення матеріалістичних ідей в стародавній індійській психології. Він розглядає боротьбу двох ліній — матеріалізму (Бріхаспаті — був одним із засновників психології чарвака) та ідеалізму (Бадараяна), яка виразно позначилась вже у VII—VI ст. до н. е. Рой знаходить матеріалістичні тенденції у психології санкх'я, буддійських школах, ньяї, вайшешіці. Матеріалістична позиція Бріхаспаті мала поширення і за межами вчення чарвака.

Детермінізм матеріалістичної психології в Стародавній Індії

Деякі представники матеріалістичної психології, відкинувши ідеї про існування бога, потойбічний світ, душу, відокремлену від тіла, здійснили спробу визначити детермінований ряд світових подій, але підпали під вплив фаталістичної тенденції і не помітили активного, перетворюючого характеру людської діяльності. Рой пише про старовинну матеріалістичну психологію. Все, що існує, все, що має душу, всі елементи, все живе — безсиле, нерухоме, немічне. Все керується законом і всезагальним зв'язком. Все поділяється на певну кількість видів і переживає щастя і горе у відповідності з належністю до

свого виду. Існує 500 видів діяльності (карми), п'ять органів чуття, які виконують п'ять видів робіт, три види діяльності — тілесну, мовну, духовну. Діяльність може бути активною (карма) і неповною (ардхакарма), або діяльністю душі.

Прогресивний мислитель Мокшіла Гошала розкриває причини забобонних вчинків. Люди інколи думають так: за допомогою благочестивого вчинку, обітниці, аскетизму або зреченням плоті я досягну неповної карми (обов'язку) або покінчу з перероджженнями за допомогою довершеної карми, але такі люди не матимуть успіху. У світі щастя і горе виміряно дуже точно: не може бути ні зменшення їх, ні збільшення, ні покращання, ні погіршення. Як шлях кинутої катушки обмежено довжиною нитки, так дурень і розумний, пройшовши ряд перероджень, звільняються від горя. Людська природа, за Мокшілою Гошалою, ще немічна і при всіх своїх намаганнях не може змінити своєї долі [див.: 86, *168*].

Індійська стародавня психологія ще не виробила чітких критеріїв для визначення вчинків добра і зла. Під знаком вимоги чіткої непорушної закономірності у розкритті психології людина непомітно втрачає як предмет дослідження свої моральні риси, так що її не слід ні шанувати, ні ганьбити за ті або інші вчинки. Природа вихідних елементів буття приводить саме до таких міркувань. Рой так переказує хід міркування Пахудхи Каччаяни, представника психології локаята. Сім елементів ніким не створено. Вони самі позбавлені творчої сили, вічні і нерухомі. Вони не мають ні руху, ні здатності до змін. Вони не ворожі один одному і взаємно не пов'язані. Це земля, вода, світло, повітря, щастя, горе і життя. Робиться висновок, що в світі не може бути ні вбивці, ні того, хто примушує вбивати, ні того, хто має мудрість, ні того, хто навчає мудрості. Людина, яка відрубує голову гострим мечем, не губить тим самим ніякого життя — меч попадає в порожній простір між сімома елементами.

За вченням Санджайї Белатхипутті не можна нічого сказати певного про наслідки добрих і злих вчинків, чи є життя після смерті, чи — ні. Людина нічого не знає про свою душу. Слід піклуватися про те, щоб людина, відмовившись від гучних слів про потойбічний світ, душу, Брахму тощо, могла спокійно прожити своє життя у світі цьому [див.: 86, *169*].

Психологи-матеріалісти Стародавньої Індії, виводячи етичний зміст людських вчинків беспосередньо із властивостей першоелементів, здійснювали позитивну спробу натуралістичного пояснення складних психологічних явищ, але водночас приходили до нерозуміння специфіки соціальних явищ.

Матеріалістична психологія Стародавньої Індії в боротьбі ідей

Конфліктна ситуація вчинку представлена в психології Стародавньої Індії не тільки глобальним протиставленням ідеальної та реальної сторін уявлень, всезагального та окремого в людській психіці, а й протиставленням поведінкових принципів: з одного боку — психологія чарвака, з іншого — низка ідеалістичних психологічних систем. Якщо ці, озброївшись уявленням про карму, відсувають вирішення конфліктної ситуації у примарний потойбічний світ, то психологи-матеріалісти, не спокушаючи людину «прекрасними» фантастичними образами, пропонують їй земне, основане на чуттєвій опорі людини, обмежене, але реальне, дійсне щастя.

Початок ідеї образу світу в індійській психології

Стародавня індійська психологія розкрила суб'єктивний аспект психічного як ідеальне відображення дійсності, як її образ. Ідея образу постала тут уперше у своїй напівміфологічній, напівнатуралістичній формі як вчення про світову ілюзію — нереальність, «образність» світових подій. Навколишній світ втрачає речову, матеріальну предметність, кваліфікується як світова омана. Подвійну сутність «образу» ще не збагнено в тому розумінні, що вона є образом — продуктом ідеальним і разом з тим є образом реального, предметного, чуттєвого світу. Матеріалістична психологія чарвака наголошує на останньому значенні, але втрачає значною мірою уявлення про суб'єктивне психічне як ідеальне відображення матеріального світу.

Визнання ілюзорності предметного буття знецінює його, звільняє людину від необхідності прив'язувати себе до неістинного, що приводить до вчення про нірвану — безпосереднього єднання душі з Верховною Сутністю. Ідеалістична індійська психологія ще не ставить питання, що ж відображено в психічних феноменах. Вони виступають не як відображення об'єктивного світу, а як фантастичне, міфологічне виникнення на основі надприродних сил самої ілюзії. Лише в античній психології це питання буде вирішуватись в натуралістичному реальному плані, прив'язане до діяльності органів чуття (вчення про первісні та вторинні якості), у вченні про чуттєвий світ як відображення світу інтелігибельного, надчуттєвого, який можна пізнати тільки розумом.

III. МІКРОКОСМОС І МАКРОКОСМОС, ІДЕАЛЬНЕ ТА МАТЕРІАЛЬНЕ В СТРУКТУРІ ПСИХІЧНОГО. АНТИЧНА ПСИХОЛОГІЯ

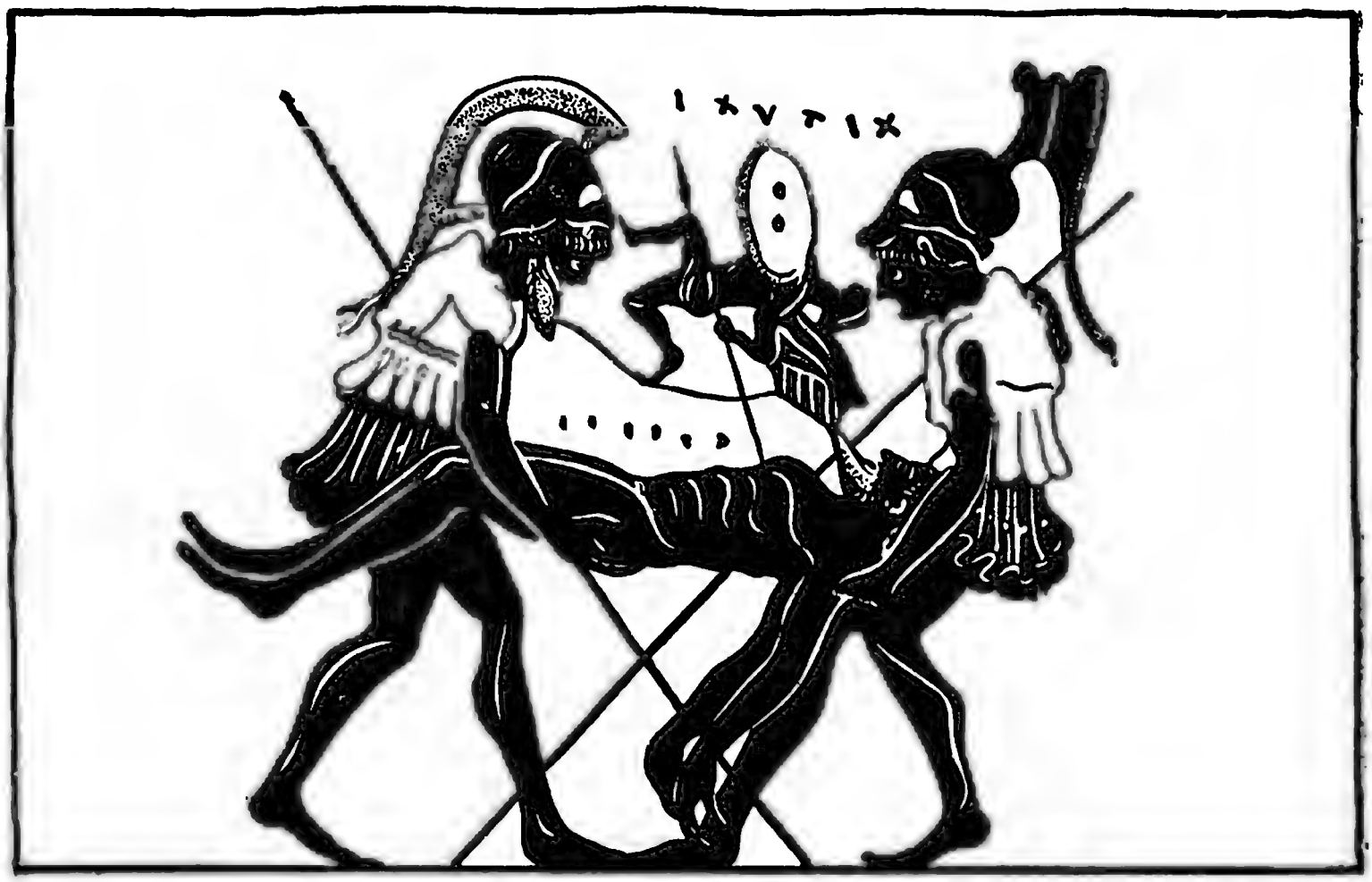
«Здогадки», фантазії про схожість мікрокосма і макрокосма

Розвиток *конфліктної ситуативності* як принципу пояснення, що привів античну психологію до вироблення головного протиставлення (мікрокосмос — макрокосмос), принципово пояснений Ф. Енгельсом, коли він показує перехід стародавньої грецької психології від наївно-матеріалістичного тлумачення природи людини до тлумачення наївно-дуалістичного, що сам Енгельс назвав «пізнішим розколом». «При всьому наївно-матеріалістичному характері світогляду в цілому, вже у найдавніших греків є зерно пізнішого розколу. Вже у Фалеса душа є щось особливе, відмінне від тіла (він і магніту приписує душу), в Анаксімена вона — повітря (як у Книзі буття), у піфагорійців вона вже безсмертна і переселяється, а тіло є для неї чимсь чисто випадковим. І в піфагорійців душа є «частина ефіру, що відщепилася...», причому холодний ефір є повітря, а густий утворює море і вологість...» [1, 20, *470*].

Поняття великого і малого світів як провідні типові категорії з'являються в античній психології, хоч їх використовували й за межами античності; відгомін цієї проблематики дійшов до сучасності. Інколи ці поняття мали характер метафори. Епоха Відродження надала їм широкого простору в науці.

Вказуючи, що вже у піфагорійців можна знайти натяк на будову матерії: «душа — сонячний пил», В. І. Ленін прирівнює «пил» до «атому» і робить особливу помітку — «роль пилу (в сонячному промені) в стародавній філософії». Коментуючи виклад Арістотелем піфагорійського вчення про душу, за яким в душі існують сім кіл (елементів), як це є і на небі, Ленін зауважує: «піфагорійці: „догадки", фантазії про схожість макрокосму і мікрокосму». В. І. Ленін, висловлюючи цю думку з приводу піфагорійської філософії (психології), має на увазі античну ідеологію в цілому, так що поняття мікрокосмосу і макрокосмосу тлумачаться як засадничі щодо цього періоду історії психології [див.: 2, 29, *208—209*].

Уявлення про відношення мікрокосмосу і макрокосмосу бере свій початок в античній натурпсихології, зокрема в мілетській школі. Її представники відшукують аналогії, паралелі в будові великого світу і світу людини. Ці паралелі грунтуються на основі чуттєво-сприйнятих рис і мають переважно



Ейдолон (дух мерця) відлітає від трупу. Мал. на античній вазі. 500 р. до н. е. Музей в Неаполі

естетичний характер. Співвідношення великого (природи) і малого (людського) світів розкривається саме як космічне; старогрецький корінь слова «космос» має значення гармонії, порядку, краси. Відповідність між цими світами включає структурну аналогію: різниця полягає в тому, що один світ — великий, а другий — малий. Менший перебуває в більшому. На ранньому рівні становлення античної психології згадані терміни ще не фігурують, хоч об'єктивний хід наукової думки вже піднімає відповідний зміст.

Ідеалістична психологія античності знаходить іншу основу для протиставлення великого і малого світів — природи і душі. Остання пояснюється як замкнена в собі сутність, незмінна, вічна, а тілесна природа людини — як смертна, підкорена прямолінійній необхідності, повністю протилежна свободі. Естетичний момент і тут відіграє важливу роль. Душа тлумачиться як форма тіла, активна, організуюча його, без якої воно розпадається і гине. Відображення світу відбувається як сприймання його чистої форми без матерії. Сокира, за висловом Арістотеля, не перебуває в душі у своїй матеріальності, а тільки як форма. Психіку починають тлумачити як ідеальну сутність, як відображення матеріальної дійсності, як її заперечення. Сюди слід віднести і теорію катарсису Арістотеля.

Учення про психіку людини (мікрокосмос як ідеальне відтворення великого світу — макрокосмосу) характерне для

Ейдолон та змія (у вигляді якої з'являється душа) біля могили. Мал. на античній вазі. Близько 500 р. до н. е. Державний музей в Берліні

софістів, зокрема Протагора (480—411 до н. е.), який був одним із засновників суб'єктивізму в психології. Протагор виголосив знамените — «людина є мірою всіх речей, які існують в їхньому бутті і не існують в їхньому небутті». Поза людською визначеністю про світ, яким він є «в собі», сказати нічого не можна. Сприймання і знання світу залежать від людської позиції: зміна останньої приводить до зміни у формах розкриття великого світу. Залежність між мікрокосмосом і макрокосмосом софісти визначають однобічною. Структурну визначеність великого світу поглинає безвихідний релятивізм. Ідеальне, психічне є способом вияву об'єктивного світу. Поза цим ідеальним світ постає у своїй невизначеності. Інший представник софізму Горгій вчив: нічого немає поза людиною, а якщо б воно й було, то про нього нічого сказати не можна.

Ідеальне в такому обмеженому тлумаченні виступило як основа релятивізму. Проте людина, як «міра всіх речей», вимагала і для себе певної міри, міри своєї визначеності, і, таким чином, софісти, попадаючи в порочне коло відносності,

не могли знайти твердої опори для людського існування. Вони бралися довести будь-що, виправдати будь-який вчинок, хоч водночас це виправдання було дуже формальним (софістичним) і по суті нічого не могло довести. Людина, як «міра всіх речей», сама себе заперечувала. Суб'єктивізм, доведений до крайності, був предметом гострих нападок, найбільше — Сократа з його іронією як методом боротьби проти софістики.

Сократ викривав софістичний релятивізм, прагнучи знайти вічні цінності, і знайшов їх в ідеальній сутності людини: головне — в її моральному житті, в естетичних і пізнавальних установках. Із сукупності таких ідеальних цінностей Платоном було створено картину потойбічного світу. Ідеальні сутності виражаються через матеріальні, останні є слабким відображенням перших. Людина як філософ і психолог мала можливість увійти до цього ідеального світу в результаті заперечення світу матеріального. Очищення ідеального від чуттєво-предметного є засобом досягнення світу прекрасних та істинних сутностей.

Арістотель продовжив аналіз відношення ідеального та матеріального у вченні про форму і матерію. Його психологія мала привести людину до чистого, ідеального буття. Психічні здатності мають певну градацію заперечення предметно-речового, матеріального світу, спочатку в ученні про форму, а потім — про форму форм. Естетична теорія катарсису мала етичний характер, була своєрідним завершенням розробки ідеального як властивості душі.

Атомістична психологія обрала шлях єднання малого і великого світів у вченні про діяльність органів чуття, винайшовши теорію про «первинні» і «вторинні» якості предметів. Психічне водночас виступило ідеальним, оскільки воно продукує образи, які прямо не відповідають якостям об'єктивного світу, і матеріально-тілесним, оскільки душа відображає все ж таки істинні якості об'єктивного світу. Тут виявляється певний дуалізм. Відчуття як вихідний пункт, відправна позиція для побудови психічного за структурою і змістом виявились ніби подвійними, так що одним боком вони правильно відображають зовнішній предметний світ, а другим — здійснюють невідповідне його відбиття. Атоми і порожнина — складові компоненти світу — доступні для відчуттів. Поряд з цим людина має перед собою образ багатоманітного світу, частково як її продукт. Мікрокосмос і макрокосмос зіткнулися у відчуттях, але поділили їх між собою на окремі ділянки. Атомістична психологія, незважаючи на її натурфілософський

матеріалізм, виявилась дуалістичною в тлумаченні не тільки роботи органів чуття, а й відношення великого й малого світу.

Антична психологія мусила довести лінію пояснення ідеального та його матеріального корелату до справжнього монізму, який, зокрема, на грунті об'єктивного ідеалізму досяг своєї кульмінації в неоплатонізмі, залишившись на грунті античної культури.

Неоплатонізм немовби спрямовано до вчення про людину як «міру всіх речей», з чого й було почато шлях тлумачення ідеального в його відношенні до матеріального. Але тепер психічне стає органом саморозкриття, самоспоглядання Верховної сутності, має цю здатність як вічну опору. Психологія ліквідує наївний релятивізм софістів. В неоплатонізмі розірвано порочне коло його. Людина знайшла притулок, опору буття у Верховному Єдиному, перебуваючи водночас у стані еманації із цього Єдиного і в стані екстазу як повернення до відправного пункту. Це не два процеси, які виступають послідовно — спочатку один, а потім — другий. Еманація та екстаз є двома сторонами одного процесу — породження світової визначеності через психічне як орган саморозкриття Єдиного.

Становлення понять ідеального і матеріального та перехід до психології середніх віків

Антична психологія (а на її грунті і філософія) поставила своє головне питання про мікрокосмос і макрокосмос, вирішила його за допомогою понять ідеального і матеріального, протиставивши їх грунтовно, а потім довівши, що їхня природа, найтіснішим чином зливається не тільки у сфері діяльності інтелектуальної, а й практично дійової, насамперед моральної.

Людина виступила в єдності тіла і душі, так що перед нею постали питання, як їй вчиняти, щоб досягти стану істинного буття. В залежності від того, на яких сутностях наголошували, й походили принципові засади поведінки. Так виникли морально-психологічні системи античності — епікуреїзм, стоїцизм, кінізм, скептицизм та ін. Своєрідним синтезом цих спрямувань античної теорії моральної дії (вчинку) стала гностична психологія. Вона зосередила головну увагу на неоплатонізмі та деяких аспектах християнського вчення, розгорнула ідею колізійного протиставлення в межах античної психології, але цим самим почала собою новий етап — психологію середніх віків як психологію колізійної ситуації вчинку.

1. Натурпсихологія, психологія софістики, сократівський принцип у психології

Натуралістичний принцип в античній психології

У пронаосі храму Аполлона в Дельфах було викарбовано вислови знаменитих мудреців. Серед них був вислів Фалеса. Йому, за переказами, належить нове тлумачення афоризму, зверненого до людини: пізнай самого себе. Вона вже не задовольняється встановленою міфологічною традицією думання і поведінки, традиційним некритичним сприйняттям старовинних образів та наслідуванням стереотипним ритуалам, а прагне осмислити своє буття на основі пізнання природи Великого світу і самої себе, щоб досягти блага, яке відповідало б характеру людини. Те, що її оточувало, було або водою, землею, повітрям, вогнем, або якимись дрібними частками, з яких складалась певна стихія. Намагання показати всю природу як мислиму єдність приводило мудреця, філософа до змішування усіх стихій в одній. Висували також інтелектуальний принцип, який виступав суттю натуральних стихій, спрямовував їх до розумного впорядкування. Таким інтелектуальним принципом виявився логос, нус. Душа на відміну від тіла мусила мати елементи, менші за розміром, легкі, швидкі, летючі. У типових випадках елементи душі складали процес дихання. Якщо людина живе, поки дихає та здійснює обмін елементів між своїм єством та навколишньою природою, то, зрозуміло, що суттю її душі і є саме дихання.

Змішування різних першоелементів у людській істоті мають свої закономірності. При їх порушенні людина або хворіє або вмирає. Порушується саме міра взаємовідношень між цими першоелементами. Тому вона виступає найважливішою якістю самої будови людського тіла, його душі, а також визначає ідеал людської поведінки. В надписах, вирізаних на трьох бюстах, відкритих у віллі Кассія поблизу Тіволі, старогрецький мудрець Клеобул Ліндоський повчає: «Всьому знати міру — найвища якість людини». Знаменитий афінський законодавець Солон звертав увагу на мудрість у вислові — «Нічого через міру». Син афінського тирана Пісістрата — Гіппарх наказував вирізувати такі повчання на гермах, що стояли вздовж доріг між містами Давньої Греції. Найвиразніший афоризм у цьому ж дусі належить Протагору: «Людина є мірою всіх речей — існування існуючих і неіснування неіснуючих». Перейдення міри призводить до припинення існування взагалі. Підняття людини як головної проблеми філософії, як вихідного

пункту пізнання привело Протагора до зіткнення з традиційними віруваннями, до заперечення або сумніву щодо існування богів. Якщо один твір він починає панегіриком людині, то в іншому творі висловлює сумнів щодо існування богів. За таку переоцінку цінностей (поставити на місце бога людину) Протагора було вигнано з Афін, а книжки його спалено на площі. Богів не треба було пізнавати. Вони були предметом віри. Людина не була предметом віри, вона мала стати головним предметом пізнання. Мова йшла не про якусь окрему людину, а про людське існування як таке, про смисл існування людського роду. В цьому й полягає смисл знаменитого вислову Фалеса. Звідси безліч питань про людську природу, людську психологію і насамперед питання про те, чим же визначається людська поведінка, якою мусить бути міра визначення її з боку самої людини і з боку існуючої незалежно від людини природи. Філософія як любов до мудрості стала по суті з самого свого початку *психософією* — дисципліною, що відшукує закони психічного, щоб на їх основі визначити провідну лінію вчинків. Психософія стала мудрістю жити, яку засновано на знанні вищого буття і людської природи. Слід критично поставитись до того, що роблять люди: чи немає в їхніх діяннях суєти, чи не забувають вони про можливість вищого блага, справжньої діяльності на грунті пізнання найглибшого шару буття взагалі, в якому вкорінено буття окремої людини. Психософія має предметом створення особистісної системи світу і внутрішнього наказу людини про те, як їй слід вчиняти. Психософія стає суттю, змістом філософії, тому що людина стає вихідним пунктом бачення всесвіту. Вислів — «пізнай самого себе» — було викарбовано не тільки на гермах вздовж доріг античного світу, в храмі Аполлона, а й усвідомлено людиною, що здійснює вчинок. Історія психології може бути збагненною також як справжня інтеріоризація цього вислову, включаючи й сучасну психологію.

У найбільш змістовному та узагальненому вигляді проблема людини і світу постала як відношення двох світів: макрокосмосу і мікрокосмосу. У своїй природній основі людина є сполученням, комбінацією кількох першоелементів. Змістом її психіки стає великий світ. Зміст великого світу виступає спочатку в своїх натуральних визначеннях. Людина знаходить це натуральне тепер не в традиціях, не в минулому — в його абсолютизації та ідеалізації, не в абсолютній повазі до потойбічного світу, який склався на сьогоднішній день, хоч цей порядок піднебесного світу визначається потаємним незалежним від людини законом, порядком, всесиллям Дао, Брахманом,

Спочатку такі загальні принципи не можуть пов'язуватися з неповторністю кожного людського вчинку. Ця неповторність ще не стала предметом психології.

Уже ідея елементів всесвіту дає перший рівень обговорення різниці між людиною та навколишнім світом. Більш грубі стихії складають світ неживий, більш тонкі — світ живої душі. Цю проблему вирішує китайська та індійська натурфілософія, не показуючи специфічність визначень психічного, яке вступає в певну діяльність. Це здійснюється вперше в античній філософії. Абстрактна активність нірвани знаходить дальший логічний розвиток і своє заперечення у висуненні принципу руху, який вже є психологічним принципом. Але принцип руху не зміг вказати на чітку різницю між одухотвореним тілом і мертвим. Тече вода в ріках, рухаються світила на небі, котиться камінь з гори. Це дає підставу Фалесу вважати, що душа є і в неодухотворених предметах, якщо спостерігати переміни, що трапляються, зокрема, з янтарем і магнітом. Янтар і магніт мають властивість приводити інші речі в рух, ніби наділяти їх душею.

Про Фалеса розповідають, що він також вважав душу деяким рушійним началом; магніт має душу саме тому, що він приводить у рух залізо. Натурфілософський принцип поєднується з суто психологічним в концепції Анаксімена, який вважає душу повітрям, а дихання її головним визначенням. Дихання і повітря охоплюють увесь світ, і Анаксімен висуває ідею всезагальної одухотвореності, як це було і у вченні Фалеса. Парменід, Гіппас і Геракліт вважали душу вогненною. Постає думка про єдність всесвіту як передумову розшуку надійної опори в мінливому існуванні. Проблема єдності малого і великого світів для Геракліта була поставлена дуже гостро, тому що він бачив світ як великий потік перетворень і змін. Світова душа мислиться як випаровування вологи, що є у світі. Однорідність світової душі і душі окремої людини уможливлює їхнє злиття і розходження. Дихання залишається і тут як головна функція душі. Ідеальне і матеріальне в натурфілософії Геракліта ще не визначені у їхній категоричній протилежності. Логос безпосередньо пов'язується з диханням. Людина вдихує «божественний» логос, внаслідок чого стає розумною,— уявлення, яке містить в собі риси міфологічного тлумачення, але забезпечує надійний зв'язок двох світів. Той факт, що ві сні ми втрачаємо свідомість, а пробуджуючись, знову набуваємо її, пояснюється тим, що у сні, внаслідок закриття органів чуття, розум, що перебуває в нас, відокремлюється від навколишнього середовища, втрачає тісний зв'язок

Геракліт

з ним. Залишається єдине сполучення через дихання, яке служить спільним коренем великого й малого світів. Розлучений зі своїм джерелом, розум втрачає силу пам'яті, яку він мав раніше. Безсмертність окремої людської душі Геракліт пояснює тим, що, виходячи з тіла у світову душу, вона повертається до стихії, що однорідна з нею. Це гомогенна теорія опори буття. Її історична обмеженість полягає в тому, що ідея однорідності вимагає уявлення про злиття індивідуальної душі з світовою, а в цьому злитті вона втрачає самобутність існування. Таке безсмертя рівнозначне повному зникненню, розчиненню, смерті. Геракліт називає душу випаровуванням, що має здатність відчуття. Цим вводиться новий психологічний принцип. На тій основі, що розумні душі постійно випаровуються, Геракліт порівнював їх з ріками: «На того, хто входить в ту ж саму річку, щоразу течуть нові води. Також і душі випаровуються із вологи». Вони зникають, стаючи водою, вода зникає, стаючи землею. Зворотний шлях показує, що душа народжується з води,— ідея, близька ще до міфологічних уявлень: і Афродіта народилась із піни морської води.

Геракліт порівнює душу з павуком, павутиння з тілом. Як павук, перебуваючи посередині павутиння, відчуває розрив мухою будь-якої нитки і швидко біжить до пошкодженого місця, так і душа людини при пошкодженні якоїсь частини тіла, поспішає до неї; душа не переносить руйнування тіла, з яким вона міцно і сумірно пов'язана. Чим більше душа стає вологою, тим більше вона переживає задоволення. Йдучи далі шляхом дематеріалізації, душа вдосконалюється, стає сухою і набуває разом з цим мудрості. Всезагальна душа поділяється на окремі душі так, як це відбувається з просторово визначеними предметами, наприклад, з деревом, яке розпилюють на частини.

Анаксагор, висуваючи два принципи пояснення душі — рух і відчуття, зауважує, що певне відчуття поєднується зі стражданням, а страждання поєднується з рухом. Страждання виступає зв'язкою між двома важливими категоріями стародавньої психології як принцип оживлення, життя, активної життєдіяльності. Це приводить Анаксагора до порушення питання про зв'язок розуму і рухів руки. Ідея руху в античній психології виражає один з центральних пунктів античного

світогляду. Все, що рухається, оживлене і сповнене душ. Як і Фалес, Анаксагор бачить життя усюди. Якщо рух є виразом душі, то душа є джерелом руху. Не тільки люди, а й рослини можуть здійснювати рух за своїм бажанням. Вони також відчувають, перебувають у скорботі, радіють. Особливості руху їхнього листя можуть навіть вказувати на те, які переживання властиві їм у певний час. Ознакою емоцій є рухливість листя. Ідея руху як основного принципу душі випливає з характеру суспільного життя античного суспільства. Рух виступає як феномен здоров'я і краси, як основний вияв життя і життєздатності. У бою і спортивних змаганнях саме рух приносить людині перемогу. Скульптурні образи не тільки людей, а й богів сповнені великої сили рухової експресії. Тут немає формального позерства, статичності. Кожний герой скульптури намагається здійснити цілеспрямований розумний рух, досягти певної мети, виявити свою експресивність.

Сократівський принцип у психології. Боротьба проти софістики

Якщо софісти (Протагор, Горгій та ін.) прагнули розхитати твердження натуралістичної психології на основі антропологічного релятивізму, то сократівський принцип було спрямовано проти цього софістичного релятивізму, проти можливості доводити все, що́ завгодно і як завгодно. Слід було, залишаючи певний аспект релятивізму софістів, піднятись до таких основоположень, які дали б людині можливість пізнати себе в суттєвих психологічних рисах, властивих людині.

Сократ якось зауважив, що він ніяк ще не може, згідно з дельфійським надписом, «пізнати себе самого», і висунув основоположний принцип: «Я знаю, що я нічого не знаю» як принцип розчищення поля для появи позитивного знання. А. М. Чанишев так тлумачить цю вихідну позицію Сократа: «Пізнати самого себе» — означало пізнати себе як суспільну і моральну істоту, не тільки і не стільки як особистість, а як людину взагалі» [115, *225*]. Сократ вперше в античному світі зробив головним предметом філософії душу людини, її діяльність етичного змісту. Зовнішню людині природу він не досліджував спеціально.

Метод психологічного аналізу у Сократа можна умовно назвати «методом суб'єктивної діалектики», який виразно виявлявся у співбесідах, діалогах. За допомогою іронії Сократ руйнував упевненість співбесідника в його переконаннях, розчищав грунт, на якому далі проростало зерно істини. У вільній невимушеній співбесіді знання, одержані людиною, будуть її власними, її переконанням.

Сократ

Іронія Сократа протистоїть безпринципному хитанню софістів, не сумісна з іронією скептиків, які встановили рівнозначність у можливості доказу протилежних принципів — «антиномічність» людського розуму. Софісти, заперечуючи загальновизнані принципи істини, були «прагматиками» і визнавали істинним лише те, що вигідно людині в конкретних умовах і часі. Сократ наполягав на істині, яка була б загальновластивою усім людям. Свій метод Сократ назвав майевтикою — повивальним мистецтвом. Істина виявляється у кожній людині не зовнішнім вкладанням, а шляхом самопрояснення знання через уточнення змісту понять. «Гносеологічно пафос усієї філософії Сократа в тому, щоб знайти поняття» [115, *227*]. У зв'язку з цим Арістотель так оцінив ідеї Сократа: «Дві речі можна по справедливості приписувати Сократу — доказ через наведення і загальні визначення» [14, 1, *327—328*].

Сократ наполягав на визнанні існування об'єктивних моральних норм, абсолютної різниці між добром і злом. Усвідомлення цього приводить людину до справжнього щастя. Воно тотожне доброчинності. Остання мусить мати підставу з боку істинного знання. Переконаність у такій істині є основа відповідних моральних рис людини. Арістотель зауважив з цього приводу, що мати знання і відповідно вчиняти — різні речі. Доброчинність слід перевести з рівня інтелектуального до практично-вчинкового.

За Сократом, існує безумовний обов'язок, що спрямовує людські вчинки. Цей обов'язок відноситься до світу безумовного, яке завжди і всюди має позитивний моральний зміст. Таке безумовне виступає нормою людської поведінки, яка виражає собою добро у його власній незалежній від конкретних умов суті. В цьому — вище благо для людини, основа її вчинкових актів.

Це була раціональна віра в існування об'єктивного добра. Сократ шукав його, тому що вірив в його існування. Незнання для Сократа означало тільки появу мотиву для пошуку дійсного знання.

У моральній ситуації було знайдено об'єктивний загальнозначущий зміст. Конфлікт пізнання (його діалектика) завер-

Сократ проводить бесіду з Ератом — музою геройства та кохання. Із саркофагу в Луврі

шувався єднанням суб'єктивної поведінкової установки та відповідного об'єктивного змісту. Це був вихідний пункт для побудови теорій співвіднесення людини і світу. В людській суб'єктивності було знайдено об'єктивний зміст. Історичний розвиток психології полягав далі в тому, щоб визначити людську суб'єктивність, людську істоту через її багатоманітні відношення до навколишнього світу, світу великого. Цей останній слід було зрозуміти в його визначенні з боку світу малого. Людина виступила із своїми психічними властивостями, як орган розкриття, пізнання об'єктивного світу. В різних напрямах це питання вирішувалось насамперед в античній атомістичній психології, в психології Платона та Арістотеля.

2. Принципове розділення великого і малого світів

а. Матеріалістична психологія атомізму

Рух як принцип розуміння душі

Якщо Анаксагор твердить, що розум може дати початок руху тільки тому, що він сам ні з чим не змішаний і нерухомий, то Демокріт перевертає це положення: те, що не рухається само, не може привести у рух інше тіло. Душа — лише одне з тіл, що рухаються. Кулеподібні атоми є душею, адже тільця такої форми краще проникають через будь-які тіла і, рухаючись самі, рухають все інше. Душа — це те, що спонукає до руху живі істоти. Вогненно подібні кулясті атоми — найрухливіші, тому їх і вважають найбільш відповідними природі душі.

Демокріт

Думка Демокріта про те, що душа, рухаючись приводить у рух тіло, нагадує про витвір легендарного Дедала: він примусив рухатись дерев'яну Афродіту, наливши в неї живе срібло (ртуть). Неподільні кульки, за Демокрітом, ніколи не залишаються нерухомими. Рухаючись самі, вони тягнуть за собою і приводять у рух все тіло. На противагу уявленням, ніби душа перебуває в тілі, як у в'язниці, Демокріт зближує природу душі і тіла, переплітаючи атоми їх між собою. Це приводить Демокріта до уявлення, що у світі все оживлене, мертві тіла можуть відчувати, рослини — мислити.

Є свідчення про те, що Демокріт написав твір під назвою «Малий діакосмос», в якому розкрито природу душі насамперед у її головному визначенні — русі. Слово «діа» означає наскрізний рух, проникнення, розподілену дію, розділення, взаємність, посилення, завершеність. Завдяки руху відбувається взаємний перехід великого і малого світів. Зв'язкою між ними виявляються душевні здатності людини, які можуть «мандрувати» у світі, сприяючи міжлюдському спілкуванню. При вдиханні в тіло входять атоми душі. Видихання є неповний вихід їх. Лише смерть є повним розлученням, виходом душі із тіла, коли вона витискується навколишнім середовищем.

Відчуття як принцип розуміння душі

Похідна від руху здатність душі — відчуття — виникає тоді, коли ззовні в тіло проникають так звані образи (ейдоли). Від усіх тіл безперервним потоком відриваються зображення і немає найдрібнішого проміжку часу, коли б не летіли все далі і далі оболонки тіл, що складаються з порожніх обрисів, і не попадали б у наші органи чуття. Це уможливлює спілкування між людьми, їхню мовну діяльність тощо. Ось чому повітря переповнене образами. Серед них є такі великі, що охоплюють ззовні увесь наш космос. Душевні здатності людини — рухи, думки, характери, переживання — виражаються в ейдолах, які сприймаються іншою людиною.

Розвиваючи ідеї атомістичної психології, Епікур вказує на те, що у своєму випромінюванні образи зберігають положення і порядок атомів, у зв'язку з чим людина пізнає речі такими, якими вони об'єктивно існують. У своєму польоті ейдоли можуть поєднуватись, внаслідок чого виникають складні образи. Коли ейдоли приходять до нас від зовнішніх предметів, ми бачимо їх форми і мислимо про них. Уявлення про форму або істотні властивості предметів виникають внаслідок послідовного повторення враження, залишеного образами цих предметів. Неправда і помилки залежать від доповнень, які роблять думка

і чуттєве сприймання. Атоми не мають ніяких властивостей предметів, доступних чуттєвому сприйманню, крім форми, ваги, величини і всіх тих властивостей, які сполучені з формою. Будь-яка властивість змінюється, атоми залишаються незмінними. Це вчення про первинні і вторинні якості предметного світу вносить важливий момент розрізнення якостей великого і малого світів, вказуючи, що саме притаманне душі, а що — тілу.

Зв'язок тілесних рухів і відчуття

У листі до Геродота Епікур розвиває думку про те, що душа є тіло, складене з тонких часток, атомів, розсіяних по всьому організму, схожих на вітер, з домішкою тепла. Є частина душі, яка за досконалістю атомів здатна до збудження, мислення, і з втратою чого людина вмирає. Хоча душа і є причиною відчуття, вона не мала б його, якби не була прикрита тілесним організмом. Поки душа перебуває в тілі, вона ніколи не позбавиться відчуття. Саме ж тіло без душі відчуття не має. Коли розкладається організм, душа розсіюється і не рухається, разом з тим зникають і відчуття. Епікур порушує принципове питання про зв'язок тілесних рухів і відчуття, просуваючи вперед розв'язання суто психологічних проблем. Неможливо уявити, як пише Епікур, щоб душа відчувала, не перебуваючи в організмі і не здійснюючи певних рухів. Епікур піддає критиці тих, хто вважає душу безтілесною, позбавленою самостійного існування. Безтілесною може бути тільки порожнина. Але вона не може ні діяти, ні відчувати дію, а лише відкривати можливість тілесним рухам. Вважати душу безтілесною — це нісенітниця. Душа, якби не була тілесною, не змогла б діяти або відчувати дію.

В. І. Ленін високо оцінив матеріалізм психологічного вчення Епікура, відзначивши принципово все те, що має відношення до будови душі та її властивостей у цього видатного представника атомістичного вчення. «Епікур про *душу*: більш ***тонкі*** (NB) атоми, більш **швидкий** (NB) **рух** їх, **зв'язок** (NB) etc. etc. їх з тілом...— дуже наївно і добре!» [2, 29, *250*]. Думку про те, що душа є відомою сукупністю атомів, Ленін назвав геніальною здогадкою, вказівкою «шляху *науці,* а не попівщині» [див.: 2, 29, *248*]. Наводячи слова Гегеля про те, що «Епікур відкрив емпіричне природознавство, емпіричну психологію», що цілям, «розсудковим поняттям стоїків були протипоставлені досвід, чуттєва наявність», істинність об'єктивно існуючої природи, Ленін зауважив, що **«це майже безпосередньо підхід до діалектичного матеріалізму»** [2, 29, *249 — 250*].

Атараксія як принцип поведінки

Від натурфілософського вчення про душу Епікур здійснює перехід до етики, яка має психологічну засаду — визнання смертної природи душі. Це має звільнити людину від потойбічних страхів і сприяє досягненню змістовної *атараксії*. Страх смерті бентежить живу людину, поки вона не зрозуміє істинний характер своєї природи. Для живої людини смерті немає, а коли є смерть, то немає вже людини. «Смерть не має відношення ні до живих, ні до померлих, оскільки для одних вона не існує, а інші вже не існують... Здорове тіло і безтурботність душі — мета щасливого життя» [11, 1, *356—360*].

Вважаючи «задоволення» кінцевою метою людського існування, Епікур заперечує вульгаризацію ідеї насолоди в чуттєвих утіхах, проголошує свободу від чуттєвих страждань, душевних тривог. Натомість він висуває тверезе міркування, спрямоване на причини будь-якого вибору та надання переваги, в результаті чого людина відкидає хибні думки, які викликають у душі найбільший неспокій. Від розсудливості походять усі доброчинності. Епікур радить сполучити розумне, моральне, справедливе з приємним або, більш точно,— приємність є істотною властивістю цих психічних якостей людини. Висуваючи її ідеал, Епікур не бачить нічого вищого і кращого в поведінці, коли людина, звільнена від страху перед смертю, осягає остаточну мету природи, розуміє, що найвищого блага легко досягти, а вище зло пов'язується з короткочасним стражданням. Ідеальна людина сміється над долею, яку подекуди вважають володаркою всього, відкидає випадковість як таку, що ніби дає людям добро або зло для щасливого життя. Доля і випадок знищують самодіяльність людини. Її справжня свобода залежить від розумності вибору, належного прийняття рішення. Це є вільне самотворення людини в ситуації, позбавленій гедонічних надмірностей.

б. Ідеалістична психологія: ерос і душа

Зовнішній світ з його примарними цінностями не дає людині справжньої насолоди, її треба шукати в світі потойбічному, у світі усталених сутностей, де ідеальне залишається завжди рівним самому собі, не піддається деградації, знищенню, є справжнім світом, у відношенні до якого світ видимих речей є світом неістинним, примарним. Найвищою за своїм значенням для людини мусить бути така діяльність, яка приводить до спілкування з цим світом. Дуалізм обох світів може бути

переборено силою, що панує над усім космосом. Це — Ерос. Він дає людині найвищу насолоду. Гедонізм має скоріше негативний характер. Йому бракує позитивних ідеалів. Платон спочатку бачить їх у світі потойбічному. Потім він будує міст між обома світами так, щоб на основі еротичної сили людина змогла перебратись до істинного світу, мріє про ідеальний устрій суспільства в межах рабовласницької системи.

Психологія Платона має в своїй основі вчення про Ерос. Це не просто бог старогрецької міфології, а певна спекулятивна сутність, яка проте не має абстрактно спекулятивної форми, а містить світ великих людських пристрастей.

Ерос — динамічна і формоутворююча сила

У діалозі «Бенкет, або бесіда про любов» один з співрозмовників Агатон зауважив, що «Ерос посилає людям блага, але ще ніхто не сказав, який він сам» [73, 2, *45*]. В ході бесіди з'ясовується природа Еросу як всепроникаючого зв'язку, як організуючої творчої сили. Всі живі істоти своїм виникненням, існуванням зобов'язані премудрості Ероса. Він первісний і не має батьків. Раніше існував Хаос, а потім — широкогруда земля і Ерос [73, 2, *13*].

Властивий всьому існуючому, Ерос панує над світом людей і над світом богів. Це пристрасть, потяг до гармонії цілого. Цей потяг первісний, а пізнання — вторинне. Любов панує не в одних тільки душах людей, де вона має за мету — красу, а зустрічається в усіх створіннях землі. Бог цей великий і гідний подиву, його влада поширюється над речами божественними і людськими. Він спрямовує мистецтво лікування, встановлює згоду між елементами тіла, керує гімнастикою, землеробством, музикою. Остання тлумачиться як знання любовних стосунків між гармонією і ритмом. У процесі діяльності майстер встановлює потрібні любовні відношення між елементами цілого [73, 2, *31*]. Пори року залежать від Еросу. Він — прекрасний митець, здатний створювати все, що має відношення до творчості муз. Но ще інше, як пристрасть і любов керували Аполлоном, коли він винайшов мистецтво стрільби з лука, мистецтво лікування та мистецтво пророкування. Від Еросу навчилися: Гефест — ковальству, Афіна—тканню, Зевс—управлінню богами і людьми [73, 2, *50*].

Діотима в розмові з Сократом визначає Ероса як великого демона, який посідає середнє місце між богами і людьми як тлумач і посередник. Він переносить на небеса молитви і жертвоприношення людей і сповіщає з небес заповіти богів і нагороду за принесені для них жертви. Демон заповнює проміжний простір між богами і людьми, так що все об'єднується вну-

Платон

трішнім зв'язком. Божество не зближується з людиною, а завдяки демону встановлюється спілкування і бесіда між богами і людьми. В любовних ласках душа поривається до чогось іншого, чого вона не в змозі висловити, але що вона передчуває і про що виникає здогад. Цьому бажанню і прагненню до цілого є ім'я Ерос. Його слід розуміти також як відновлення втраченої гармонії.

Природа Ероса суперечлива, такою виявляється і природа пристрасті. Це жадоба вищого блаженства у змиканні з прекрасним, добром, щастям і божественним світом ідей. Ерос тому слід тлумачити насамперед як потяг до безсмертя (фізичного і духовного) на основі творчої діяльності.

Ерос — любов до краси, істини, добра

Як любов до прекрасного він перебуває у ворожнечі до потворного. Любов полягає в тому, щоб творити в прекрасному як фізично, так і духовно [73, 2, *68*]. Краса як богиня дітонародження у своєму найвищому значенні стимулює відтворення людей в божественному образі. Прекрасне — божественна сила, що виступає і як статева любов, і як хоробрість воїна, і як дух пісні поета. Платон прославляє безсмертні продукти духовної діяльності, які залишили Гомер, Гесіод, Лікург, Солон, а за смертних дітей плоті не було ще споруджено жодного храму.

Краса не може творити в потворному, а тільки в прекрасному. Сполучення чоловіка і жінки вже є творчість, і ця творчість становить божественну справу, і цей потяг до запліднення і народження є проявом безсмертного начала в смертній істоті. Ці акти не змогли б здійснитися в тому, що не перебуває в певній згоді з усім божественним. Це стосується тільки прекрасного. Красою для народження є богиня зачаття і повивання. Ось чому істота, бажаючи творити, наближуючись до прекрасного, стає веселою, розливається в радості, запліднює і народжує. А наближаючись до потворного, вона стає похмурою і тужною, замикається в собі, стискується, згортається в клубок і не народжує, а, зберігаючи в собі творчі сили, терпить якусь обтяжливість. У істоти, здатної до творчості і сповненої бажання, спостерігається палкий потяг до прекрасного, що звільнює її від страждань. Не краса — предмет любові, а на-

родження і оплодотворення в прекрасному. Народження як предмет любові увічнює і робить безсмертною смертну істоту [73, 2, *69*].

Платон із зневагою ставиться до тих людей, творчий «геній» яких має фізичний характер, які прагнуть, головним чином, жінок. Ті, що мають духовний творчий геній, творять те, що до вподоби душі,— розумність та інші доброчинності. Найвеличнішу і найдивовижнішу розумність Платон бачить у керівництві державою, людськими спільностями.

Вища потреба Ероса визначається як потяг до знання, але й бажання добра і щастя є для кожної людини «найбільш великим і захоплюючим Еросом». Тут «любов зводиться зрештою до бажання постійно творити добро».

Підняття сходинами краси до вищого світу ідей Платон розуміє як діалектичний рух, що має етапи відповідно до градації цінностей: прекрасне тіло і прекрасні речі, любов до прекрасних форм з акцентом на тому, що душевна краса вища краси тілесної, краса звичаїв і законів, навчання і наук, краса пізнання, що породжує мудрість. З цим людина підходить до вічної і безсмертної краси, дійсної для всіх. «Коли хтонебудь, піднімаючись над видимими речами, починає сприймати вищу красу, він стоїть майже у кінцевої мети» [73, 2, *78*].

Питання смертності і безсмертя душі

Ідея про два світи, протилежні за характером буття, має втілення у вченні Платона про природу людини, про її душу і тіло. Цю проблему Платон поставив у творі «Федон». Його головний герой Сократ перебуває у в'язниці, засуджений до смерті і веде розмову із своїми учнями про душу. Він висуває чотири докази безсмертя душі, її існування, незалежного від тіла, бажаючи цим заспокоїти тих, хто прийшов з ним на прощальну бесіду. Головна його думка полягає в тому, що людина, яка присвятила своє життя філософії, перед смертю буде сповнена бадьорості і сподівань знайти в потойбічному світі найвеличніші блага.

Філософ виявляє себе насамперед в тому, що звільняє свою душу від спілкування з тілом незрівняно більше, ніж будь-хто інший з людей. Душа найкраще мислить тоді, коли її не тривожать дані органів чуття, коли вона не знає ні болі, ні задоволення, коли, залишивши тіло, вона спрямовується до справжнього буття. В такому стані душа може засвоювати істинну думку. Саме такий стан душі, за Сократом, люди називають смертю. Але в такому разі хіба слід її боятися?

Перший доказ ідеї безсмертя душі здійснюється на основі аргументу — взаємоперехід протилежностей. Як існує проти-

лежність між сном і неспанням, і ці стани людини переходять один в одний, так і протилежність життя і смерті допускає перехід не тільки від життя до смерті, а й навпаки. Другий аргумент безсмертності душі полягає в природі знання, яке є пригадуванням того, що було до народження людини. Знання як пригадування було б неможливим, якби душа не існувала в будь-якому місці ще до народження в людському образі. Третій аргумент пов'язується з ідеєю самототожності, якісної незмінності, ідеї (ейдосу) душі. Тіло має змінний непостійний характер, складене з частин, воно руйнується і вмирає. Душа спрямовується туди, де все чисте, вічне, незмінне. У потягу до того, що постійне і незмінне, вона й сама виявляє такі ж властивості. Стан злиття з постійним і незмінним Платон називає міркуванням. Якщо душа незмінна, вона безсмертна. Смертним є лише тіло, яке змінюється. Четвертий аргумент безсмертя душі грунтується на теорії душі як управителя життя. Платон критикує матеріалістичну натурпсихологію, що визнавала основою душі окремі елементи природи (воду, повітря, вогонь, землю) або їхню сукупність, чи окремі стани.

Платон заперечує *теорію Нуса* (Розуму) Анаксагора; Нус залишається без будь-якого реального зіткнення з душею, не кажучи вже про те, що за теорією Анаксагора порядок речей приписується «безглуздо» повітрю, ефіру, воді тощо. «Це все одно, немов би хтось спершу оголосив, що всіма своїми діями Сократ зобов'язаний Розуму, а потім, взявшись пояснювати причини кожної з них окремо, сказав: «Сократ тепер сидить тут тому, що його тіло складається із кісток і сухожиль, і кості тверді і відокремлені одна від одної зчленуваннями, а сухожилля можуть натягуватись і розслаблятись і оточують кістки — разом з м'ясом і шкірою, яка все охоплює. Оскільки кості вільно ходять у своїх суглобах, сухожилля, розтягуючись і напружуючись, дають змогу Сократу згинати ноги і руки. Ось через цю причину він сидить тут, зігнувшись». І для бесіди нашої можна знайти схожі причини — голос, повітря, слух і тисячі інших того ж роду, нехтуючи істинні причини — тим, що раз вже афіняни вирішили за краще мене осудити, я, в свою чергу, розсудив за краще сидіти тут, вважаючи більш справедливим залишитись на місці і понести ту кару, яку вони призначать. Так, клянуся собакою, ці жили і ці кості вже давно... були б де-небудь в Мегарах або в Беотії, захоплені хибною думкою про краще, якби я не визнав більш справедливим і більш прекрасним не бігти і не ховатися, а прийняти будь-яке покарання, яке тільки мені призначила держава.

Ні, називати такі речі причиною — повна нісенітниця. Якби хто казав, що без усього цього — без кісток, сухожиль і всього іншого, чим я володію,— я б не зміг зробити те, що я вважав за потрібне, він казав би правильно. Але стверджувати, начебто вони причина всьому, що я роблю, і в той же час, що в даному випадку я скоряюсь розуму, а не сам обираю найкращий образ дій, було б вкрай необдумано» [73, 2, *68—69*].

Якщо існує прекрасне, благо, велике саме по собі без будь-якого зв'язку з тілесною природою, це дозволяє твердити про безсмертя душі. Щоб тіло стало живим, каже Платон (в цьому його думку згодом розвиватиме Арістотель), в ньому повинна з'явитись душа. Вона вносить ознаки життя, і ніколи ознаки смерті, тому що вона безсмертна. Такий напрям думок дає можливість людині очиститись повністю, жити безтілесно і перебувати в оселі ще більш прекрасній.

Діалог «Федон» присвячено не тільки абстрактно-психологічній темі. Здійснюючи великі художні узагальнення складних суперечностей стародавнього афінського життя, цей твір, за висловом радянського вченого О. Ф. Лосєва, є «потрясаючим людським документом».

Евристичні паралелі між мікрокосмосом і макрокосмосом

Проблема співвідношення мікрокосмосу і макрокосмосу була досліджена Платоном в діалозі «Тімей», хоч самих цих основоположних термінів тут не було вжито. Платон малює картину створення прекрасного космосу деміургом (ідеальним первоначалом), зауважує, що деміург як творець виступив добрим началом, сповненим блага, та брав за взірець вічне і найкраще і прагнув, щоб створені речі були схожими на нього.

Деміург вмістив розум в душу, а душу — в тіло і таким чином збудував Всесвіт. Наш космос, каже Платон, є живою істотою, з душею і розумом, якнайбільше уподібнений найпрекраснішому і найдосконалішому серед мислимих предметів, його збудовано як єдину видиму живу істоту. Він містить всі споріднені йому живі істоти в собі самому [див.: 73, 3, *471*]. Те, що великий і малий світи виявляються живими істотами, найбільше свідчить про їхню спорідненість.

Розповідаючи про створення світу, Платон мислить як натураліст. Народжений космос став тілесним, видимим, відчутним на дотик. Його створено з вогню, землі, води і повітря, змішаних в певних пропорціях. Космос, побудований з усієї матерії, став цілісною, найдосконалішою істотою, позбавлений будь-яких хвороб. Він не мав потреби в очах, у вухах, поза ним не залишилось нічого, що можна було б бачити або

чути. Його створено без рук, адже не було ніякої потреби щось брати або проти когось оборонятися. Він виявився самодостатнім і не відчував ні в чому потреби. В центрі його було вміщено душу, але так, що вона охоплювала весь простір, потім їй було даровано тіло. Створення єдиного кулеподібного неба, що обертається завдяки досконалості, дало йому змогу перебувати у спілкуванні та співдружності з самим собою і не потребувати нічого іншого. З такими перевагами космос отримав блаженне буття.

Серединне місце душі між світом ідей і речей

Створена одночасно з тілом, душа стала причетною світу ідей і світу тілесному, займаючи між ними проміжне місце. Бог створив душу первісною і найстарішою за своїм народженням і досконалістю як господиню і володарку тіла. Вона простяглась від центру до крайніх меж неба і обгорнула його по колу ззовні; вона вступила в нескінченне і розумне життя на всі часи. Тіло неба народилося видимим, душа — невидимою. Причетна міркуванню і гармонії, вона народжена найдосконалішим із всього мислимого і вічно існуючого. Душа при будь-якому контакті з предметним світом усім своїм єством рухається і виражає в слові думки і переконання. Для них немає ніякого іншого вмістилища, окрім душі [див.: 73, 3(1), *476—477*].

Платон підкреслює, що пізнання можливе саме тому, що душа посідає серединне місце між світом ідей і речей. Виходячи з цього, він розвиває ідеї про часове та просторове визначення космосу на базі першообразу. Подібна до нього природа набула атрибуту вічності і просторового завершення у формі кулі.

Самодостатність душі — принцип її існування

Проводячи аналогію між макрокосмосом і мікрокосмосом, Платон зауважує, що людина, уподібнюючись космосу (красі), поводить себе так, щоб виявляти самодостатність — головний принцип, який розкриває смисл існування душі, її ідеалу.

Космос не був прекрасним доти, доки його не було завершено і в ньому не з'явилися живі істоти відповідно природі першообразу. Деміург створив богів, а богами були створені смертні істоти, сполучені з божественним началом для здійснення справедливості. З цією метою при створенні людини смертне сполучалося з безсмертним.

Для створення всесвітньої душі взято найчистіший матеріал, для людської душі, на думку Платона, чистота була нижчого порядку. Із первісного матеріалу було створено число душ, рівне числу зірок. Душі було піднято на зірки, як на своєрід-

ні колісниці. Їм було відкрито природу всесвіту і проголошено закони передвизначення: в першому народженні всі душі були однакові, жодна з них не була принижена; тепер їм належить стати живими істотами, які із усіх створінь найбільш благочестиві. Оскільки природа людська поділяється на чоловіків і жінок, кращим Платон вважає той рід, який отримав назву мужів.

Коли душі будуть в силу необхідності вкорінені в тілах, а кожне тіло стане щось сприймати, а щось відкидати, в душах зародиться відчуття, загальне для них усіх, яке відповідає вимушеним враженням; зародиться ерос, змішаний з насолодою і стражданням, крім того, страх, гнів та інші почуття. Якщо душі будуть панувати над цими пристрастями, їхнє життя буде справедливе, якщо пристрасті їх переможуть,— несправедливе. Той, хто проживе відміряний йому строк належним чином, повернеться в оселю відповідної до його імені зірки і буде вести блаженне життя; той, хто цього не зробить, у другому народженні змінить свою природу на жіночу. Якщо ж ця істота й тоді не перестане творити зло, їй доведеться перероджуватись у тваринну природу, яка відповідатиме її ницому складу, а кінець страждання наступить тоді, коли вона переможе розсудком заколот вогню і води, повітря і землі, подолає їхнє нерозумне буйство і повернеться до ідеї попереднього кращого стану [див.: 73, 3(1), *482*].

За вченням Платона душі було надано можливості керувати тілом смертної істоти, щоб вона не ставала сама для себе причиною зла. Платон особливо підкреслює, що відчуття загрузли в коловороті тілесної природи і сприяють висловлюванням неістинних суджень. Увійшовши в смертне тіло, душа спочатку втрачає розум. Коли в тілі встановиться гармонійне сполучення між його частинами, душа може бути вільною. Далі Платон детально роглядає виникнення людського тіла, душі, з'ясовуючи натуралістичні причини та переднакреслення богів, зрештою з'являється гармонія між мікро- і макрокосмосом.

Людину створюють боги, наслідуючи будову всесвіту. Голова як божественна частина панує над рештою частин тіла. Платон дає напівміфологічні, напівнатурфілософські пояснення діяльності органів чуття. Очі кваліфікуються як найбільш інформативний орган у дослідженні природи всесвіту. Вони — джерело знань. Людина, спостерігаючи колообіг розуму в небі, знайшла користь для колообігу свого мислення, спорідненого з небесним колообігом, хоч на відміну від його незворушності воно піддається збуренню.

Стихійний матеріалізм Платона у вченні про будову і функціонування людського тіла

Створення світу і людини з боку деміурга відбувається обов'язково з використанням природних начал — вогню, води, повітря і землі [див.: 73, 3(1), *489*]. В діалозі «Тімей» проведено сильну натурфілософську і наївно-природничу лінію, що дозволяє констатувати використання Платоном досягнення природознавства того часу щодо тілесної і психічної будови людини. Тут здійснено детальний аналіз зовнішніх подразників, які діють на тіло, з'ясовано причину позитивних і негативних вражень, все те, що викликає задоволення або страждання.

Платон ще досить наївно наближається до постановки питання про резонансну теорію діяльності органів чуття, які здійснюють акт перцепції. Якщо навіть найменше подразнення впливає на те, що за своєю природою дуже рухливе, цей вплив передається по колу від одних часток до інших, поки не дійде до розумного начала і не дасть інформацію про властивості предмета-подразника. Те, що мало рухливе, досить стійке, щоб передавати вплив по колу, змушене прийняти його лише на себе і не приводить в рух те, що перебуває поруч. Якщо подразнення не переходить від одних часток до інших, жива істота не сприймає його. Такі якості мають кістки, волосся і ті частини тіла, які складаються переважно із землі. Перший випадок найбільш властивий слуху або зору, тому що в них найдіяльніше виявляє себе сила вогню і повітря [див.: 73, 3(1), *508—509*].

Платон виявляє динамічний підхід у тлумаченні слухових, зорових, смакових і нюхових відчуттів. Виникнення звуку пояснюється поштовхом, що йде від повітря через вуха на мозок і кров і доходить до самої душі, в той час як викликаний цим поштовхом рух, який починається з голови і закінчується в області печінки, є суб'єктивним відчуттям слухання. Якщо рух швидкий, звук буде високим, при повільному русі звук низький. Рівномірний рух дає рівний і ніжний звук, нерівномірний — грубий, сильний — голосний, слабкий — тихий.

Наївна сторона психології Платона виявляється в тлумаченні кольорового зору. Колір — полум'я, що струмує від окремого тіла і складається з часток, співмірних здатності нашого зору відчувати. Великі частинки, що несуться від тіл, зіштовхуються з зоровим променем — ідея відцентрових і доцентрових компонентів діяльності органів чуття. Великі частки стискують зоровий промінь, маленькі розширюють його. *Біле* розширює зоровий промінь, *чорне* звужує його. Оскільки з двох сторін зустрічаються два вогні — один з блискавичною силою

б'є з очей, інший входить в очі і там згасає від вологи, з їх змішування народжуються різноманітні кольори [див.: 73, 3(1), *513*]. Поєднання червоного кольору з чорним і білим породжує пурпуровий або темно-ліловий, жовтого з сірим — коричневий, коричневого з чорним — зелений колір.

Психологічну спостережливість виявляє Платон при аналізі почуттів задоволення і страждання. Будь-який несумісний з природою людини вплив, здійснюваний з великою силою, стає болючим, а повне повернення до природного стану має приємне забарвлення. Те, що здійснюється тихо і поступово, залишається неусвідомлюваним, і навпаки. Що звершується без зусиль, може бути досить відчутним, але не супроводжується ні стражданням, ні задоволенням.

Принцип детермінізму в психології Платона

У натурпсихологічному підході, всупереч загальним ідеалістичним установкам, у тлумаченні закономірностей душевних процесів Платон наполягає на введенні принципу детермінізму. «При неврахуванні необхідності немислимо ні зрозуміти, ні охопити, ні взагалі як-небудь наблизити до себе те єдине, про що ми виявляємо піклування» [73, 3(1), *514*].

Підводячи підсумок своїй теорії створення великого і малого світу людини, Платон використовує естетичний погляд при встановленні між ними схожостей за аналогією, так що увесь великий космос, включаючи й людину, становить єдине ціле в естетично-інтуїтивному дусі. Космос виявляється порядком, а порядок ототожнюється з закономірністю. Бог упорядкував, пише Платон, неупорядковане і створив наш всесвіт — єдину живу істоту, яка містить в собі всі інші живі істоти, як смертні, так і безсмертні. Ці останні були створені самим деміургом, а смертні — безсмертними. Безсмертні, наслідуючи богу, прийняли з його рук вічно живе начало душі, вмістили його в смертне тіло, подарувавши душі це тіло замість колісниці. Вони приладнали до тіла ще один, смертний вид душі, вклавши в нього небезпечні і залежні від необхідності стани: для початку — задоволення, цю найсильнішу приманку зла, потім — страждання, яке відстрашує нас від блага, і як додаток — двох нерозумних порадниць — зухвальство і боязнь, і, нарешті, гнів, глухий до наставлень, надію, що не в міру легко піддається спокусам. Все це вони змішали з нерозумним відчуттям і так довершили *за законами необхідності смертний рід душі* [див.: 73, 3(1), *515*].

Безсмертні боги боялися без потреби осквернити божественне начало і тому віддалили від нього смертну душу. Між голо-

вою і грудьми з метою роз'єднати їх створили шию. В груди вклали смертну душу. Оскільки одна частина душі має благородну природу, інша — низьку, вони розділили порожнину тулуба надвоє, поставивши грудочеревну перепону. Ту частину душі, яка причетна мужньому духу, полюбила перемогу, вони помістили ближче до голови, між грудочеревною перепоною і шиєю, щоб вона сприймала накази розсудка, допомагала йому стримувати хтивість, яка добровільно не підкориться владному слову.

Серцю, зосереддю судин і джерелу бурно гнаної по всіх членах крові, вони відвели приміщення сторожі; коли дух закипить гнівом, прийнявши від розсудку звістку про несправедливість від людей або з боку своєї ж хтивості, відразу по всіх тісних протоках, що йдуть від серця до кожного органу чуття, спрямовуються умовлення і погрози, щоб ці органи виявили безумовну покірність і поступилися керівництвом найкращому із начал [див.: 73, 3 (1), *515*].

Для надання серцю допомоги в ситуації очікування небезпеки від дії вогню і закипання пристрастей були створені легені, які охолоджують серце, дають йому відпочинок і свіжість. У зв'язку з цим починає зростати допомога, яку дух надає розсудку.

Іншу частину смертної душі, яка прагне їжі, пиття та ін., в чому вона має потребу за самою природою тіла, Платон вміщує між грудочеревною перепоною і ділянкою пупа. Він порівнює цю частину душі до дикого звіра, якого не можна приборкати і доводиться регулярно годувати. Цей звір живе подалі від розумної душі, щоб та могла приймати рішення без перешкод на благо людського існування.

Мислительна потенція розуму відображається печінкою, немов би дзеркалом, і наводить на тілесну потребу в їжі страх. Коли ця потенція стане лагідною, частина душі, що має місце в печінці, просвітлюється і радіє. Місцеперебування печінки та її властивості пов'язуються Платоном зі здатністю пророцтва. В аналогічному дусі він вустами Тімея розповідає про будову кишечника і пропонує людському роду вжити заходів, щоб із-за зажерливості він не став чужим філософії, музам, благородним пориванням душі.

Функція мозку і моністичне вчення про людину

Здогади Платона про роботу мозку, який пов'язує душу і тіло, відповідали прогресивному напряму природознавства, вирішувались принципово правильно, незважаючи на філософський ідеалізм. Мозок, зауважує Платон, поєднує душу з тілом, містить корені роду

людського. В мозку перебувають всі роди душ, у зв'язку з чим його було розтято на відповідні частини. Одна з них, яка сприйняла сім'я божественного начала, створена круглою, це головний мозок. Інша частина з усієї мозкової структури (її довгасті компоненти) стала субстратом смертної частини душі.

Функціональні протиставлення компонентів людської природи

Всі компоненти людської природи розведено Платоном на конфліктуючі позиції. Виклад будови та функціонування людського тіла і психіки в дусі конфліктуючих протиставлень показуються Платоном, зокрема, будовою і діяльністю рота, який має зуби, язик і губи, у своєму функціонуванні здійснює необхідне і найкраще. Все, що входить в тіло і годує його, відноситься до необхідного, а потік речей, що виходять назовні, служачи думці, становить собою найпрекрасніший з усіх потоків [73, 3(1), *521*].

При поясненні функції дихання Платон протиставляє вдих і видих. Це вказівка на діалектику функціональної системи; вона найбільш впадає в око при звичайному спостереженні діяльності людського тіла. Функціональні протиставлення здійснюються на основі естетичного підходу, який одночасно є і формою узагальнення переднаукового, підсумком об'єктивного спостереження. Здорове тіло має естетичну рівновагу своїх функцій, хворе не має цієї рівноваги: якщо відток часток перевищує приток, будь-яка істота хирлявіє, в протилежному випадку вона набирає сили. Надмір або нестача будь-якого з чотирьох елементів плоті — землі, вогню, води або повітря — призводить до захворювання. Міра як відношення компонентів всередині мікрокосмосу і макрокосмосу виражає певну пропорцію, гармонію складових частин. Поняття калокагатії — типове для античної думки — підсумовує уявлення про конфліктний характер ситуації вчинку, поєднує ідею прекрасного і доброго, виражаючи гармонію тілесних і духовних якостей людини.

Найголовніше методологічне протиставлення стосується душі і тіла. В тлумаченні їх відношення у Платона виявляється об'єктивна тенденція до матеріалізму: примат тілесних процесів перед душевними, провідна роль виховання у становленні психічних здатностей людини, перевага детерміністичного мислення над індетерміністичним. «Коли так звану нестриманість у задоволенні картають як добровільну порочність, огуда ця майже завжди несправедлива: ніхто не порочний по доброй волі; лише дурні властивості тіла або невдале виховання

роблять порочну людину порочною, притому завжди на її нещастя і проти її волі» [73, 3(1), *534*].

Здогади про явище гомеостазису

За вченням Платона, у всесвіті постійно здійснюються перетворення і зміни. В межах малого світу людини відбуваються нескінченні рухи, які врівноважують внутрішні і зовнішні дії організму — одне з ранніх формулювань ідеї гомеостазису. Блукаючи по тілу, невпорядковані частинки струнко розташовуються залежно від взаємної спорідненості, як це відбувається у великому космосі, це найважливіша умова, яка перешкоджає ворожому сполучатися з ворожим для поглиблення тілесних незгод. Навпаки, дружнє буде сполучатися з дружнім, що стане основою тілесного і душевного здоров'я.

У гомеостазисі, як умові підтримання благополуччя організму, Платон бачить не паралельну безхарактерну зміну організму відповідно до зміни середовища, а внутрішню стабільність організму, відносну незалежність від зміни зовнішніх умов, сталість внутрішнього середовища. Проблему іманентності функціонування живого поставлено прямо, гостро і пов'язано з ідеями, вираженими в «Теететі», про передіснування душ та їхніх здатностей, незалежних від середовища. «Найкращий з рухів той, що здійснюється тілом усередині себе і сам по собі або він більше за все споріднений рухові думки, а також Всесвіту; менш досконалий той, який викликано сторонньою силою, найгірший за всіх той, при якому тіло покоїться в бездіянні, між тим як стороння сила рухає окремі його частини» [73, 3(1), *537*].

Ідея ентелехії

Ідея ентелехії (здійснення живого тіла) в загальній формі була висловлена Платоном, далі — в римській психології, найбільше — у Ціцерона, а через півтори тисячі років знайде спеціальний розвиток у психології арабського Відродження і розроблятиметься в науці в XX столітті. Платон розглядає природу живої істоти в послідовності її головних етапів онтогенезу. Як людський рід в цілому, так і кожний індивід мають строго покладену межу часу, якої досягає, якщо не втручається деструктивна сила. Самі «трикутники» (своєрідні атоми будови тіла і душі стійкого характеру), що складають індивіда при своєму сполученні, наділені здатністю існувати до певного строку [73, 3(1), *537*]. Тут Платоном вгадано ідею ортобіозу — правильного і вичерпного життєвого шляху людини.

З точки зору ідеї гомеостазу та ортобіозу Платон знову розглядає теорію про існування в людині трьох відмінних між собою душ, кожна з яких має власні рухи. Душа, яка перебуває в неробстві і забуває притаманні їй рухи, по необхідності виявляється найслабкішою; та, що віддається вправам, стає сильнішою. Платон радить строго стежити за тим, щоб усі рухи зберігали належну співмірність. Найважливіший вид людської душі Платон мислить як демона, приставленого до кожної людини верховною істотою. Цей вид міститься на вершині нашого тіла, в голові, спрямовує нас від землі до неба, до світу безсмертних ідей. З цих причин людині було надано прямої постави [див.: 73, 3(1), *538*].

Платон зауважує: хто розпалює в собі хтивість, пиху, марнолюбство, той звеличує в собі смертне начало, йде вбік від справжнього блаженства. Така гедоністична установка призводить до страждання, повністю вичерпує себе. Справжня невичерпність душевного блаженства належить духовному началу, виникає на основі встановлення (усвідомлення) змістовного відношення між світом великим і світом малим. За Платоном, людина як малий космос має відповідати досконалості великого космосу; в цьому полягає головна результанта конфліктного протиставлення людини і світу. Гармонія двох світів досягається перетворенням світу малого: мислительним колообертам всесвіту мусить слідувати кожна людина, щоб через відкриття гармоній і колообертів світу виправити колооберти у власній голові, пошкоджені при народженні, щоб споглядаюче, як і вимагає первісна його природа, стало схожим на те, що спостерігається, і таким чином здобути найдосконаліше життя тепер і в майбутні часи [див.: 73, 3(1), *539*].

Еволюцію чоловіка, жінки, походження тваринного світу Платон уявляє на основі найфантастичніших міфологічних припущень, найгрубіших констатацій. Поява нижчих істот пояснюється їхньою негативною поведінкою, в результаті чого наступає біологічна деградація. Платон з морального боку обгрунтовує необхідність таких антиеволюційних метаморфоз, розвиваючи на античному грунті ідею карми. Він твердить, що всі живі істоти й досі перероджуються одна в одну, змінюють свій вигляд в міру пониження або зростання свого розуму або глупства.

Розглядаючи складові частини великого і малого космосу, Платон найбільше зацікавлений у виявленні їхньої структурної єдності, щоб увесь космос постав перед «глядачем» єдиною живою прекрасною істотою. «Сприйнявши в себе смертні і безсмертні живі створіння і сповнившись ними, наш космос

став видимою живою істотою, охоплюючи все видиме, *чуттєвим богом* (підкреслено авт.— *В. Р.*), образом бога пізнаваного розумом — найвеличнішим і найкращим, найпрекраснішим і найдосконалішим, єдиним і однорідним небом» [73, 3(1), *541*]. В цьому естетизм психології Платона.

Міфологічна діалектика великого і малого космосу

На думку О. Ф. Лосєва, діалог «Тімей» належить до пізнього періоду творчості Платона — 60—50-х років IV ст. до н. е. У цьому творі на грунті діалектичної методології конструюється матеріальний космос в його співвідношенні з об'єктивним розумом. Принципи матерії, тілесного буття визнано як світоутворюючі принципи поряд з ідеями. Наполягаючи на тому, що антична ідеологія (і психологія) має переважно матеріалістичні засади, Лосєв зазначає, що навіть «потойбічні» ідеї в теорії Платона уявляються предметно-матеріально. З'єднання ідеї з чуттєво-наочним образом наближає її до міфологічних утворень. Заперечуючи народну міфотворчість, Платон сам створив діалектичні конструкції світогляду з міфологічним змістом. Найповніше такий підхід Платона було втілено в діалогах «Бенкет» і «Федр», де було збудовано філософсько-міфологічну конструкцію Еросу, а також у «Тімеї», де на міфологічній основі допускається не тільки метемпсихоз, а й метаморфози — спадання душ з неба та їх повернення до нього. Міфологічну діалектику малого і великого космосу Лосєв вважає найістотнішим змістом «Тімея». Антропологічна ієрархія — розум, душа, тіло — відповідає космічній ієрархії — космічному розуму, космічній душі, космічному тілу. Існування окремих душ стає можливим на основі існування загальної душі.

Ідея поєднання двох світів має вираз анатомічний, морфологічний, фізіологічний, функціональний. Вони просторово розрізнені, і антична психологія далі такої картини не піднімається. Нова психологія в особі Спінози і Лейбніца, якщо їх психологічні вчення не протиставляти одне одному, дає чітке спекулятивне відношення макро- і мікрокосмосу, чим історично заперечують ці поняття іншими, зокрема поняттям «монада». Омар Хайям, М. Кузанський, Я. Беме, Дж. Бруно переборюють фізіологічні, в цілому природничі аналогії між обома світами і тлумачать їх ідеально-матеріальну єдність. Ідея «зрізу» виступає чітко і виразно лише в філософії Спінози. Терміни макросвіту і мікросвіту, хоч подекуди їх і продовжують використовувати в епоху Ренесансу, дедалі набувають більшого метафоричного значення.

в. Ідеалістична психологія: душа як форма тіла

Учень Платона Арістотель розвиває вчення про катартичне значення вчинку. Психіка в цілому, за думкою Арістотеля, здійснює ідеалізацію матеріальних процесів, очищується від них спочатку у найпростішій формі — у відчуттях, а потім дедалі досконаліше у мисленні і, нарешті, досягає свого апогею очищення в драматургії вчинку.

Філософське і натуралістичне вивчення психіки

Визнаючи розвиток знань хорошою і гідною справою, Арістотель ставить психологію, або знання про душу, на одне з перших місць. Очевидність цього предмету, незрівняна цінність його і захоплення, яке він викликає у людей, приводить Арістотеля до необхідності присвятити дослідженню душі окрему працю. Він починає з того, чим завершує свої міркування Сократ, коли доводить безсмертя душі. Існує два підходи до вивчення душі — начала живих істот. Якби природодослідник і діалектик взялись за вивчення гніву, один визначив би його як кипіння крові або жару біля серця, інший — як намагання помститися за образу. Один досліджує матеріальний аспект душі, інший — форми і поняття [14, 1, 7]. Арістотель розглядає душу в єдності цих двох планів. Але його найбільше цікавить шлях відштовхування ідеального від матеріального. Зрештою, на вищих формах існування він у своїй теорії позбавляє душу зв'язку з тілесними процесами і навіть визнає її безсмертною. Такий шлях дослідження психічного через дві тисячі років обере Гегель, уміщуючи психологію в межах суб'єктивного духа після феноменології та перед духом об'єктивним.

Рослинна, тваринна і розумна душа

Ідея звільнення душі від зв'язаності з тілом в міркуваннях Арістотеля заперечується протилежною ідеєю категоріального зв'язку душі і тіла як сутності і форми. Поза формою тіло існувати не може. Коли душа як форма оживлює тіло, воно отримує свою внутрішню доцільну енергію, здійснюється, стає реальним живим тілом, а душа у відношенні до нього стає ентелехією. Джерело руху і спокою тепер перебуває в самому природному тілі. Якби око було живою істотою, зір був би її душею, адже він складає смисл діяльності ока. Визнання активного характеру форми наштовхує Арістотеля на знамените порівняння: душа відноситься до тіла як корабельник до судна. Керуючи харчуванням організму, його відчуваючою і розумною функціями, рухами, душа ніби розділяється на кілька рівнів свого існування,

Арістотель

так що можна говорити навіть про три взаємопов'язані душі — рослинну, тваринну (які перебувають в тілі) і розумну, що становить собою теоретичну здатність людини, відокремлюється від інших здатностей як вічне від тлінного. Душею людина живе, відчуває і мислить, будучи формою, а не матеріальним субстратом. Матерія — лише можливість, форма — здійснення. Не тіло є здійсненням душі, а душа здійснює певне тіло. Не будучи тілом, вона без тіла існувати не може, за винятком розуму.

У кожному наступному рівні душі попередній існує в потенціальній формі, або за висловом Гегеля, нижча форма знімається у вищій. Арістотель спрощує собі задачу, коли пропонує аналогію з геометричними формами і вказує на те, що в чотирикутнику потенціально міститься трикутник. Таким же чином у відчуваючій здатності потенціально перебуває рослинна. Нижча здатність може існувати без вищої, протилежної залежності не буває: без рослинної здатності не може існувати відчуваюча і т. д.

Гносеологічна система психіки

Арістотель досліджує переважно гносеологічний аспект психічної діяльності, зокрема порівнює відображаючу здатність відчуття і мислення. Агенти, що викликають реалізацію відчуваючої здатності, впливають ззовні. Актуальне чуттєве сприймання відноситься до одиничного, загальне перебуває в самій душі. Людина мислить, коли забажає, відчуває при наявності зовнішнього предмета, що здійснює подразнення органів чуття. Відчуваюча здатність уподібнюється об'єкту і стає такою самою, як і він. Це уподібнення стосується тільки форми. «Відчуття є те, що здатно сприймати форми чуттєво даних предметів без їхньої матерії; так віск приймає відбиток печаті без заліза і без золота» [14, 1, *73*]. Чуттєво пізнаваний об'єкт і відчуття в їхньому актуальному стані є одне й те саме, але за способом буття вони не тотожні.

Якщо в межах окремих відчуттів можна відрізняти їхній якісний склад, то для відрізнення, наприклад, білого і солодкого має бути інша здатність душі, яка засвідчує цю різницю. Оскільки щось тотожне висловлює цю різницю, стверджує її, воно не тільки відчуває, а й мислить. Щось єдине встановлює також різницю між добром і злом. Ця здатність міркування

є неділимою, виявляється в неподільний час, хоч і діє одночасно. Перебуваючи в ділимому стані, вона двічі користується тим же пунктом, розрізнює два предмети, що виступають як роздільні немов би завдяки особливій здатності. Оскільки судяча здатність єдина, вона користується однією дією і одночасно [див.: 14, 1, *87*]. Загальні властивості речей — величину і форму, час, спокій і рух, єдність і число — людина пізнає через загальне відчуття. Воно відносить образи до предметів, а відчуття — до душі. Орган загального відчуття — серце. Якщо рух в органі чуття продовжується після актуального сприймання і викликає знову чуттєвий образ, можна говорити про фантазію. Якщо образ уяви пізнається як відображення минулого сприймання, активізується пригадування. Цілеспрямована поява образів минулих вражень є пригадуванням. Пам'ять перебуває у загальному відчутті.

Оцінка сприйнятого з точки зору добра і зла породжує задоволення або незадоволення, які переходять безпосередньо у судження цінності. Звідси виникає бажання як позитивний або негативний потяг. Розглянуті психічні здатності властиві людям і тваринам. Тільки людині властивий розум і мислительна сила. В той час як тваринна душа, будучи формою тіла, виникає і гине разом з ним, розум не виникає і не знищується. Він ззовні входить в зародок душі (від батьків до дитини) і не має тілесного органа. Саме тому розум не підлягає стражданню, змінам, не зворушується загибеллю тіла. Як розум живої істоти він має певний вплив з боку індивідуальної душі, її здатності сприймання. Звільняючи вищі здатності психічного від зв'язку з матеріальним світом, Арістотель розрізнює два розуми. Один пов'язується з чуттєвими даними і гине разом з тілом, інший, який творить, вічний за своєю природою. Вводячи поняття страждального розуму, Арістотель перекидає місток між людською і тваринною душею.

Бажання, що керується розумом, стає людською волею. Арістотель допускає свободу волі, обгрунтовує її осудністю вчинків. Він твердить, що остаточна мета людського вчинку пов'язана з вищими моральними судженнями цінності, визначається волею, від доброчинності залежить правильність постановки цілей. У міркуванні вибираються засоби для досягнення цілей. Розум, здійснюючи це, стає практичним. Він реалізується у вчинковій дії. Своєрідність практичного розуму полягає в прагненні до одиничних предметів, але не до абстракції одиничного чуттєвого існування, а як сукупності ряду властивостей. У реальній вчинковій дії предметний світ відображається конкретно і виражає свій нескінченний зміст. Прак-

тичне виявляється переважно етичним, полягає в досягненні блага. Етичне включає всезагальне і разом з тим виступає як вища форма конкретності, втілена у певному вчинковому акті. Двоїста природа вчинку дає можливість покласти його на канву катартичного ефекту. Розуміння вчинку в єдності його всезагального та одиничного моментів поглиблює його психологічний та етичний зміст.

Етичний зміст людського вчинку

Мету людської діяльності Арістотель бачить у блаженстві, оскільки воно вже не служить ніякій відчуженій меті. Критерієм цього стану він бере не суб'єктивність почуття, а об'єктивний характер людської діяльності. Евдемонія (людське щастя) полягає у сприйманні і переживанні краси і досконалості буття. Насолода, що випливає з цього, є наслідком, а не остаточною метою, не мірою його цінності. Благо є досконалість діяльності як досконалість розуму. Останній, досягаючи своєї мети, стає доброчинністю. З двох її родів теоретична переважає практичну. Для здійснення вчинків, які приводять до блаженства, людина має бути фізично і духовно зрілою. Арістотель відкидає задоволення як мету діяльності, як вище благо. Задоволення є природним результатом завершення будь-якої діяльності. Доброчинною можна вважати людину, яка задовольняється здійсненням добра і краси, не маючи на увазі інших цілей. Доброчинність діаноетична (розсудлива), пов'язана з мудрістю, наукою, мистецтвом, практичною діяльністю, не є предметом етики, визначається спрямованістю волі на дотриманні «середини» згідно з розумним визначенням людської природи. Вольове рішення стає доброчинним, перетворюючись у стійку властивість зрілої психіки людини.

«Серединний» шлях як доброчинний

Аналогічно до «серединного» шляху властивого китайській психології, Арістотель визначає моральний зміст волі залежно від наближення до середини між надто численним і надто мізерним, малим. Середина визначається особливостями діючої людини. Доброчинність є середнє між недоліками крайностей. Арістотель пояснює свою думку, аналізуючи мужність, самовладання, щедрість емпіричним шляхом, всупереч Платону, який відшукував єдиний для всіх проявів доброчинності принцип. «Серединність» як принцип доброчинності визначається розсудливістю, а відношенням до волі вона відрізняється від інших діаноетичних доброчинностей. Найдокладніше висвітлюється головна «політична» доброчинність — справедливість. Її аналіз

містить п'ята книга «Етики», яка за часів середньовіччя була основою природного права. Арістотель відрізняє розподіляючу і вирівнюючу справедливість. Згідно з першою, почесті й переваги розподіляються залежно від достоїнства громадян. Друга полягає в дотриманні відповідності між прибутком і втратою, злочином і карою — антитезами конфліктної ситуації.

Від доброчинності і порочності Арістотель відрізняє стани, що визначаються слабкістю волі щодо афектів,— поміркованість і витримка, несумірність і слабкість. Арістотелю належить трактат про любов і дружбу, де людину названо суспільною істотою — на рівні античного розуміння.

Фізіогномічне дослідження Арістотеля

Своє вчення про співвідношення форми і матерії Арістотель послідовно провів, розглядаючи фізіогномічні проблеми психології. В них вирішувались також загальні питання метафізики про внутрішнє і зовнішнє, сутність і явище, співвідношення істини, краси і добра. О. Ф. Лосєв розглядає фізіогномічне вчення Арістотеля з позицій історії естетики. Він вказує, що в цьому вченні аналізується зовнішність людини та її відношення до внутрішнього світу. Для його визначення Арістотель використовує слова pathos (аффект), dianoia (розсудок), psyche (душа). В цілому мова йде про єдність внутрішнього плану, людську суб'єктивність та особливості її адекватного вираження в зовнішніх тілесних рисах.

Можливість фізіогноміки Арістотель бачить в тому, що душа і тіло в живій істоті органічно поєднані між собою. «...Душа залежить від тіла і не залишається сама по собі нерухомою при змінах тіла, це зовсім очевидно при сп'янінні і хворобах: душа при цьому виявляється дуже зміненою під впливом афектів тіла. І навпаки, стає зрозумілим, що тіло співпереживає стани душі, що має вияв у коханні, страсі, горі і задоволенні... Тіло і душа злиті таким чином, що стають взаємною причиною більшості станів: насправді, ніхто ніколи не бачив живої істоти, яка мала б вигляд одної істоти, а душу іншої, але завжди вона має чиє тіло, того й душу, так що необхідно зробити висновок, що певному тілу властива певна душа. Нарешті, і не тільки про людину, а й про інші живі істоти можуть судити знавці про кожну на основі зовнішнього вигляду — і любителі коней і любителі собак. Якщо ж у них виходить правильно (а у них завжди виходить правильно), отже можлива і фізіогноміка про людину» [57, *330*].

Складність фізіогномічного дослідження Арістотель бачить в тому, що можуть існувати ознаки таких психічних власти-

востей, які вже перестали існувати. Можна говорити й про такі внутрішні властивості, що ніяк зовні не виявляються. Враховуючи багатобічність аспектів дослідження психічних якостей людини через тілесні ознаки, Арістотель визначає фізіогноміку як розпізнавання природних душевних властивостей і розпізнавання всіх набутих властивостей, які впливають на міміку і пантоміміку людини. Визначивши фізіогноміку як науку про ознаки, або знаки, Арістотель вказує на такі їхні роди: тілесні рухи, конституція, колір, вираз обличчя, волохатість, голос, м'ясистість, а також загальний вигляд тіла. Виходячи з єдності усіх цих ознак, Арістотель встановлює фізіогномічні риси мужніх і боязких, здібних і тупих, безсоромних і скромних, добродушних і похмурих, спотворених і суворих, гнівливих і лагідних, лукавих і малодушних. Аналізуються тілесні ознаки любителів гри в кості, співстраждаючих, любителів поїсти, сонливих, пам'ятливих.

За Арістотелем, душа і тіло переживають однакові стани разом. Змінений стан душі змінює стан тіла. Зміна у станах тіла призводить до змін у стані душі. Коли душа засмучується або радіє, то видно, що засмучені пригнічені, а радісні збуджені фізіогномічно. У випадку, коли душа вже вивільнилась від свого стану, а відповідний стан тіла продовжується, то і в такому випадку душа і тіло будуть впливати на пережи-

вання одне одного, хоч їхній стан і різний. Але й тут вони мають взаємну відповідність. Це стає очевидним із такого спостереження: божевілля кваліфікується як стан душі, але лікарі, очистивши тіло ліками, користуючись певною дієтою, звільнюють душу від божевілля. Завдяки вилікуванню душі водночас і тіло звільняється від хворобливого стану. Оскільки вони звільняються разом, можна встановити їхню взаємну залежність. Не викликає сумніву у Арістотеля і те, що певні душевні якості викликають відповідні стани тіла.

Для визначення ідеального фізіогномічного типу Арістотель звертається до ідеї загальної фізичної співмірності (пропорційності). Люди, позбавлені такого роду фізичної досконалості, здатні на все, вони злі, підступні. Навпаки, гармонійно розвинені фізіогномічно виявляються переважно відвертими і мужніми. У справі виховання позитивного типу Арістотель звертає увагу на необхідність належного виховання з урахуванням природних задатків.

Головний фізіогномічний розподіл людей Арістотель пов'язує з чоловічим і жіночим типом і вважає його найдосконалішим. Чоловічому типу він надає перевагу. В аналізі цих типів головну увагу звернуто на очі, чоло, голову, обличчя.

Менш важливі фізіогномічні ознаки — груди і плечі, далі йдуть гомілки і ноги. Живіт в цьому плані — найслабкіше місце. Головні фізіогномічні ознаки Арістотель пов'язує з тими частинами людського тіла, які мають найбільше відношення до душевної діяльності.

О. Ф. Лосєв дивується тому факту, що історики-естетики без належної уваги ставляться до «Фізіогноміки» Арістотеля, вважаючи її найменш естетичним твором цього мислителя. Можна сказати також, що цей твір є одним з найпсихологічніших творів Арістотеля, в якому автор виходить за межі чисто категоріального вивчення психіки людини і виявляє велику спостережливість психолога. Не виключено, що під впливом цієї праці Теофраст здійснив аналіз типів афінського суспільства.

Лосєв зауважує, що в дусі аналізованого трактату фізіогномічний умовивід має тільки вірогідний характер. Слід перевірити, чи дійсно сміливість і великі кінцівки мають відповідність як внутрішнє і зовнішнє в природі людини. Сам Арістотель не користується лише абсолютними силогізмами. Людське життя складається переважно з вірогідних вчинків і суджень. Таку вірогіднісну логіку, яка охоплює емпіричну розмаїтість людських вчинків, Арістотель називає саме «діалектичною» логікою.

Ленінська оцінка філософії та психології Арістотеля

Позицію Арістотеля в історії філософії (а також історії психології) у зв'язку з ідейною боротьбою між лініями Демокріта і Платона В. І. Ленін визначає переважно як матеріалістичну, хоча вказує на певні вагання у Арістотеля між ідеалізмом і матеріалізмом. Головний поділ між цими спрямуваннями визначається визнанням або невизнанням того, що існує об'єктивний світ, а людські відчуття відображають його. «Арістотель дуже близько підходить до матеріалізму» [2, 29, *240—241*] саме тому, що визнає необхідність наявності об'єкта відчуття для виникнення останнього. «Головне тут — «außen ist» * — *поза* людиною, незалежно від неї. Це матеріалізм» [2, 29, *241*]. З цієї позиції В. І. Ленін оцінює відоме арістотелеве порівняння душі з воском, називає це порівняння «знаменитим» і пише на полях: «NB душа=в і с к» [2, 29, *242*]. Місце Арістотеля в історії психології визначається спробою визначити природу душі на основі підведення її під певну категорію. Залишаючись у межах натурфілософського образу мислення, він прокладає шлях до чисто спекулятивного підходу в тлумаченні психічних явищ. Проте категорії форми і матерії, якими пояснюється відношення тіла і душі, є надто загальними продуктами мислення.

Вони «пояснюють» все існуюче, тому специфічні відношення між тілом і душею не розкриваються конкретно, якщо не брати до уваги образ корабельника, що керує своїм судном. До філософії людини Арістотель зараховує психологію, етику, естетику, політику, підготувавши антропологічний принцип у психології, який діставатиме неодноразовий вияв в історії психології аж до XX століття включно.

«Характеристики» Теофраста

До твору Арістотеля про фізіогноміку примикає твір його послідовника Теофраста під назвою «Характеристики» [100].

Психологічні герої Теофраста — жителі Афін. Опис їхніх типів зосереджується тільки на негативних рисах. Відсутні типи чесних людей, а також характери жінок. Автор «Характеристик» дивується тому факту, що, не зважаючи на одноманітність клімату Еллади і принципову єдність у вихованні, звичаї і вчинки еллінів різняться досить сильно. Для дослідження людських типів характерів Теофраст використовує певний метод: спочатку він визначає сутність, наприклад, лицемірства, потім малює картину дій і вчинків лицеміра і, нарешті, відповідно до своєї мети намагається дати чітке уявлення про суттєві ознаки аналізованих характерів.

Принципове визначення характерів, за Теофрастом, ще наближається до тлумачення цього терміну за його лінгвістичним змістом, проте тут уже з'являються загальні психологічні риси, пов'язані з домінуючими вчинками певного людського типу. Лицемір — не щирий на словах і на ділі. Підлесник плазує перед відомою особою. Балакун веде тривалу і порожню розмову. Селюк — людина, яка зневажає пристойності. Низькопоклонство — бажання не від чистого серця показати себе приємним у спілкуванні. Моральне потворство характеризується байдужістю до негативних вчинків і слів. В такому ж дусі Теофраст визначає балакуна, пліткаря, нахабу, «святу простоту», причіпливого, неуважного, відлюдного, марновірця, недовірливого, неохайного, скнару, боягуза та ін.

Характеристика марновірця як сукупність його типових вчинків може мати значення навіть як матеріал для історичної психології, що розкриває психологію людини певного часу. Теофраст пов'язує марновірство насамперед з вірою в демонічні сили. «На свято келихів марновірний вимиє руки, окропить себе з усіх боків святою водою і ходить протягом дня з лавровим листом в роті. Перебіжить йому шлях тхір, він прирасте до місця, поки не вискочить інший, або поки не кине через дорогу трьох каменів. Помітить він далеко чорну змію,

він покличе Сабазія, священну — відразу ж ставить там жертовник. Проходить повз статуї богів на перехрестях доріг,— він кидає на них маслом із своєї склянки, опуститься на коліна і благоговійно віддаляється. Прогризе у нього миша лантух з мукою,— він відправиться до знахара з питанням, як йому вчиняти. Порадить той віддати зашити лантух швецю,— він не послухає, а повернеться до себе і принесе умилостивлюючу жертву. Він часто здійснює очищення,— його «навročили Гекатою»... Почує він на своєму шляху совиний крик,— він дрижить, шепоче: «Афіне, помилуй» — і піде далі. Він не сяде на могилу, не наблизиться до трупу або породіллі: краще не осквернюся, думає він. На четвертий і сьомий день місяця він примусить своїх домашніх кип'ятити вино, сам піде, накупить міртових гілок, ладану, жертвених коржів, повернеться додому і протягом дня прикрашає вінками статуї Гермафродіта. Присниться йому сон,— він побуває і у тлумача снів, і у віщуна, і в авгура за порадою, якому богу або богині йому слід молитися. Він щомісяця відвідує з дружиною орфічні таїнства, якщо у неї немає часу,— з годувальницею і дітьми. Він наполегливо купається в морі. Якщо він побачить одного із тих, хто стовбичить на перехрестях з часниковим вінком,— він вимиє голову і запросить жриць очистити його морською цибулею і кров'ю цуценяти; побачить божевільного або припадочного,— плюватиме собі на груди» [100, *20*].

Показавши типові вчинки марновірця, Теофраст формує у читача інтуїтивне сприймання образу даного характеру, але ще не дає чіткого наукового його пояснення. Разом з тим Теофраст відшукує типову ситуацію та показує необхідність, вимушеність низки вчинків, що випливають з даного характеру.

3. Характер вирішення конфліктних відношень

Післяарістотелівський період розвитку античної психології включає стоїцизм, епікурейство, скептицизм, школу кініків. Психологія цього періоду етична за своїм основним характером.

Стоїчна школа в психології

Засновник стоїчної школи в психології — Зенон — шукав міцну опору для морального життя. На таку потребу вказували уже кініки. Стоїки вважали ідеалом мудреця Діогена-кініка і Антисфена. Головним прагненням у людини визнавали незалежність і блаженство на основі доброчинності. Філософія визначається в стоїцизмі як навчання доброчинності, а цінність теоретичного дослідження залежить від його значення для морального боку

вчинків. У той час як кініки нехтували науковою розробкою проблем людського знання, стоїки надавали цьому великого значення. Істинна моральність без істинного знання неможлива: поняття «доброчинний» і «мудрий» вважались рівнозначними. Хоч стоїчне вчення збігається з ученням про доброчинність, воно визначається водночас як «пізнання божественного і людського». Сам Зенон у пізнанні бачив необхідну умову моральної поведінки.

Стоїчне вчення поділяється на логіку, фізику та етику. Цим здійснюється безпосередній перехід від теоретичного до практичного розуму. В цьому стоїки близькі до епікурівської тенденції — збудувати теорію поведінки на основі дослідження великого і малого світу. Їх відношення, пізнане детально, має вказати на єдино можливу доброчинну поведінку. Макрокосмос і мікрокосмос виступають як первісні форми ситуації і мотивації вчинку, а саме звершення вчинку є строгим логічним наслідком їхньої взаємодії. В усіх напрямках післяаристотелевої психології виступає ситуативно раціоналізований характер мотивації. Значна різноманітність психологічних систем вказує на те, що єдино теоретичний підхід не дає однозначного виходу до поведінкових принципів. Несвідомо визначений життєвий принцип моральної поведінки є відправною точкою для теоретизованих міркувань.

У систематичному обгрунтуванні психологічних питань етики Зенон звертався до Геракліта, який послідовно проводив думку про те, що все одиничне у світі є проявом однієї і тієї ж першосуті, що існує один закон, який визначає життя природи і вчинки людини.

Зенон виходив з того, що пізнання починається із сприймання одиничного. Душа при своєму народженні схожа на несписану дошку і одержує зміст від об'єктивного світу. Уявлення або фантазія, на думку Зенона і Клеанфа, є відбиток речей в душі або, за Хрізіппом,— викликана речами зміна в душі. Про свої внутрішні стани і діяльності людина дізнається також шляхом сприймання. Принципової різниці між цими двома видами сприймання стоїки не встановлювали. Із сприймань виникають пригадування, з тих — досвід. На основі умовиводів із сприйнятого людина приходить до загальних уявлень, а далі — загальних переконань. Частина переконань є правильними уявленнями про навколишній світ. Достовірні уявлення Зенон назвав такими, що здатні зрозуміти свій предмет. Це і будуть природні норми істини. Необхідність знання стоїки виводили з неможливості діяти без основи розумного переконання. Перед науковою системою постали практичні

вимоги. Доброчинність і блаженство залежали від їхнього підпорядкування загальному закону.

Вважаючи, що реальними є тільки тіла, стоїки розвивали матеріалістичну тенденцію в психології, відносили і душу до тілесних явищ і, навіть,— божество. Душа усім своїм обсягом змикається з тілом. Діючі у світі сили походять від єдиної розумної первісної сили. Вона має тілесний характер, уявляється як тепле дихання, пневма, вогонь. Доцільність будови світу і розумність людської природи пояснюються всеблагістю божества, яке складається із найдосконалішої матерії. Вона проникає усі речі як пневма або творчий вогонь. Вона є душа, дух, розум, світло, провидіння, фатум, природа, загальний закон і т. д. Всі ці поняття позначають один і той же предмет з різних боків.

Історія світу у своєму нескінченному коловороті переходить від утворення до руйнування. На основі одного й того самого закону нескінченний ряд світів, що виникає, має абсолютну схожість, в кожному з них до найдрібніших деталей повторюються одні й ті ж обличчя, речі, події. Цим керує сувора необхідність, яка виражається в стоїчних визначеннях долі, природи, провидіння. Людська воля в цій картині не становить винятку. Людина, щоправда, вчиняє вільно, на основі власного спонукання, власного прийняття рішення. Але щоразу вона змушена виконувати волю провидіння. Порівнюючи малий і великий світ, стоїки доводили безумовну їх досконалість і невластивість для них зла.

Учення стоїків про рівні душі нагадує відповідні положення Арістотеля. Проте, на думку стоїків, душа має тілесну природу на всіх своїх рівнях. Її матерія — найблагородніша частина божественного вогню. Вогонь душі годується кров'ю, панівна частина душі перебуває в серці. Звідси відходять п'ять відчуттів, здатність мови і здатність до розмноження. Розум керує уявленнями і здійснює вольові рішення, спираючись на закони причинності.

Важливий висновок стоїчної психології — свідоме ставлення до світових законів. Життя людини мусить бути відповідним природі. Найзагальніший природний потяг — потреба самозбереження. Має цінність і сприяє щастю тільки те, що служить цій потребі. Для розумних істот тільки розумне має цінність, тільки доброчинність є для них благо, а в ньому — щастя, яке не потребує ніяких дальших умов. Доброчинність «сама по собі достатня для блаженства», все інше — байдуже. Життя, здоров'я, почесті, багатство тощо — не благо; смерть, хвороба, ганьба, бідність — не зло. Не можна вважати благом

задоволення заради нього самого. Воно мусить бути наслідком діяльності. Справедлива діяльність дає справжнє задоволення. Ніколи його не можна вважати остаточною метою. Справжнє щастя доброчинної людини — в свободі від хвилювань, в душевному спокої, у внутрішній незалежності. Стоїчна доброчинність веде боротьбу з афектами — задоволенням, хтивістю, печаллю, страхом. Стаючи звичними для душі, вони переживаються нею як неміч. Якщо академіки і перипатетики прагнули стримувати афекти, стоїки намагаються їх викорінювати. Ідеал стоїка, звільненого від афектів,— апатія. Загальною основою доброчинностей Зенон вважав розсудливість. Хрізіпп шукав доброчинність в мудрості як у науці про божественні і людські дії. Від мудрості походять розсудливість, хоробрість, самовладання і справедливість. Мудрець є ідеалом досконалості, щастя, дурень — порочності і нещастя. Дурні — божевільні по суті своїй. Вони становлять основну масу людей, в той час як мудрих людей — одиниці. Особливо Сенека змальовує нескінченну глибину людської гріховності. В її тлумаченні стоїки йдуть услід кінікам.

Висуваючи ідеї самодостатності мудреця, стоїки показують його зв'язок з великим світовим цілим, з усіма людьми. Мудрець мусить діяти на користь такого цілого. Усі люди рівноправні, підкоряються одному й тому самому закону природи і розуму. Умови співжиття — справедливість і любов до людей. Високу оцінку дістала дружба, хоч вона, начебто, і несумісна з ідеєю самодостатності мудреця. Наголошується на зв'язку індивіда з усім людством. Державні кордони роз'єднують людей. Усі люди мають право на співчуття, повагу. Навіть до ворогів слід виявляти милосердя, лагідність, підтримку, що особливо підкреслювали стоїки римського часу. Ці риси вчення стоїцизму стали суттєвим джерелом для виникнення і поширення християнства. У безумовному підкоренні законам, у покірливості долі полягає смисл поведінки людини. Стоїки допускали добровільну смерть як вияв моральної свободи. Мудрець доводив цим, що й до самого життя він ставиться як до байдужої речі. За стародавнім переказом, Зенон, Клеанф, Ератосфен, Антипатр, Сенека та інші стоїки покінчили життя самогубством.

Скептична школа в психології

У раціоналізованому тлумаченні мотиву людської поведінки береться тільки те, що має загальний характер, спільні риси, і не виявляються конкретні кроки людської поведінки. Вчинок є завжди виходом за межі загального до неповторного, своєрідного, унікаль-

ного. Його суттєве ядро не визначається загальним, яке є традицією, ритуалом тощо.

Скептична школа в психології спрямована була насамперед проти раціоналізації мотивів людської поведінки.

Засновник скептицизму Піррон вчив, що практична мета досягається не на грунті наукового переконання, а повним зреченням від нього.

Вчення Демокріта про первинні і вторинні чуттєві якості, суб'єктивізм Протагора, Арістипа вплинули на формування ідей скептичної школи в психології.

Діоген

Учень Піррона Тімон (помер 241 до н. е.) учив: щоб жити щасливо, слід відповісти на три питання: що становлять собою речі за своїми якостями, яким має бути наше ставлення до речей та яку користь приносить це ставлення. Відповідь була такою: якості речей нам не відомі, утриматись від судження — єдино правильне ставлення до речей. Звідси випливають принципи поведінки — атараксія та апатія. Речі оцінюють не на основі того, які вони самі по собі, а за традицією та законом. Той, хто прагне до позитивного настрою душі, доброчинності, разом з душевним спокоєм знайде блаженство. Оскільки людина вимушена діяти, вона йде за вірогідністю, природою, звичаєм.

Представник академічного скептицизму Аркезилай (315—241 до н. е.), відкидаючи стоїчну фізику, твердив, що людині не залишається нічого іншого, як утриматись від судження. Цей принцип він навіть не бажав тлумачити як знання. Він, проте, не допускав, щоб разом із знанням зникла і можливість діяння. Уявлення приводить волю до руху навіть тоді, коли його не вважають знанням. Щоб розумно діяти, треба припустити вірогідність, яка становить вищий критерій для практичного життя.

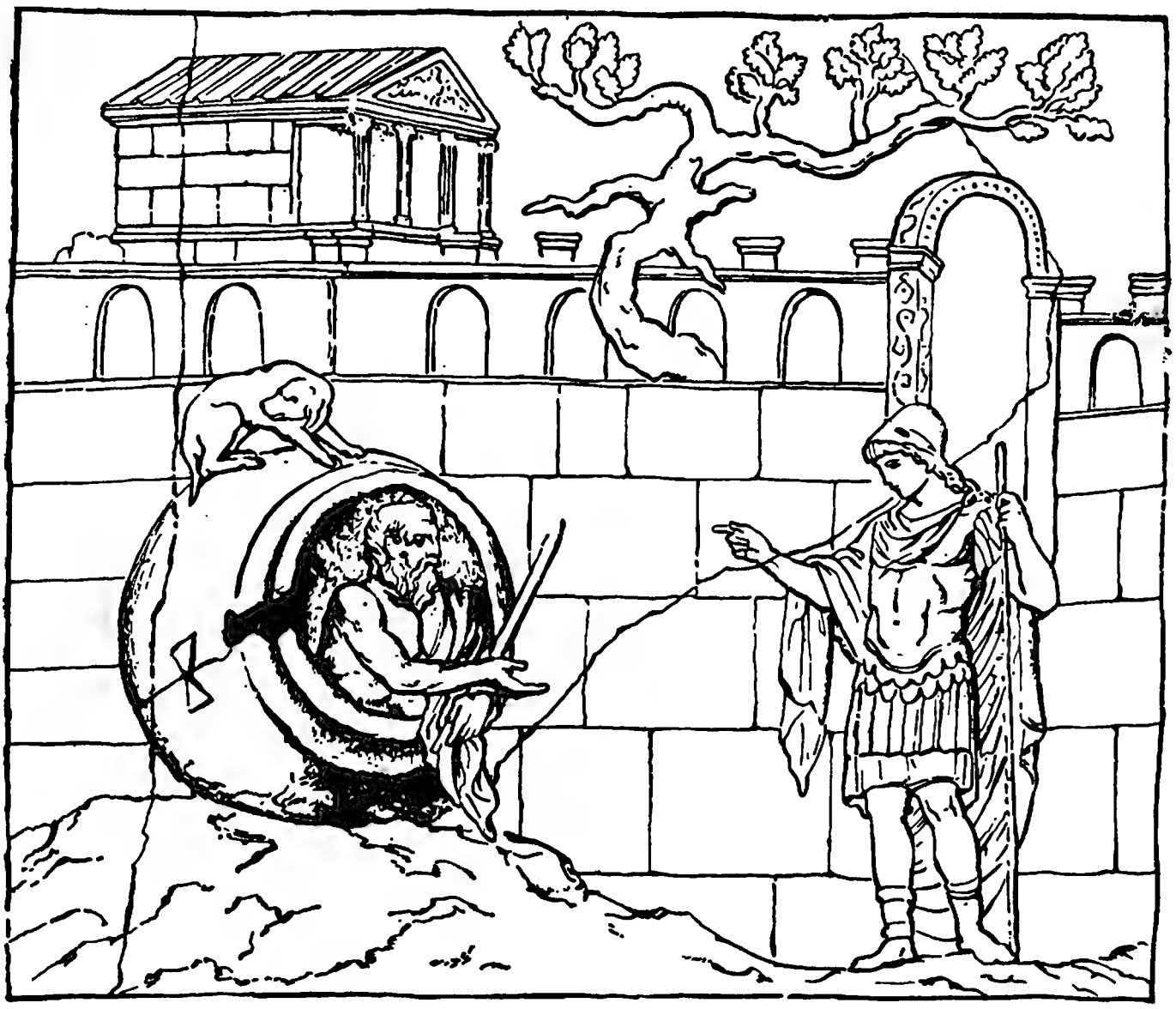
Засновником третьої, або нової, академії був Карнеад. Він показував повну неможливість позитивного знання, на основі якого можна було б здійснювати поведінку. Доказ іде в

безконечність, його вихідні положення, в свою чергу, мають бути доведеними і т. д. Критикуючи теорію детермінізму стоїків стосовно великого світу, Карнеад, скориставшись протилежністю природного і позитивного (державного) права, особливо нападав на захоплення моральними поняттями. Загальний висновок учення Карнеада: абсолютна неможливість знання, вимога повного утримання від судження. Він запропонував жити згідно з природою і бачив доброчинність у прагненні до природного блага.

Засновник кінічної школи Антисфен із Афін вважав, що доброчинності досить для блаженства, а для доброчинності нічого не треба, крім духовної сили такої людини, як Сократ. Вона залежить від діл і не потребує багатьох слів і знань. Кініки ставились з презирством до мистецтва і вченості, до математики і природознавства. Полемізуючи з ученням Платона про існування загальних ідей, Антисфен твердив, що тільки одиничне дійсне, під чим розумів тільки тілесне і чуттєво дане. Основне положення етики Антисфена полягає в тому, що тільки доброчинність — благо, ницість — зло, все інше — байдуже. Благом може бути для людини тільки те, що їй властиве — духовне надбання. Почесті, багатство, свобода, здоров'я, життя самі по собі не є благом, а бідність, сором, рабство, хвороба, смерть — не є злом. Насолоду не можна вважати благом; підкорюючи людину, вона розбещує її. Антисфен зауважив якось, що він краще б став божевільним, ніж пережив насолоду. Своїм ідеалом він та його учні обрали життя Геракла. Доброчинність Антисфена має негативний характер: незалежність від зовнішнього, обмеження потреб, утримання від негативних дій, апатія, безтурботність духа. Зречення від потреб кініки довели до крайності. Своєю поведінкою вони ображали не тільки вікові звичаї, але нерідко й природне почуття сорому, демонструючи свою байдужість до моральних установок людей. Особливий свій поклик кініки бачили в участі в людях морально зіпсованих. Груба прямолінійність їхнього історичного виступу пояснюється мотивом співучасті до горя ближніх, потребою в духовній свободі, яку намагалися здобути у своєму колючому гуморі насамперед Діоген і Кратес.

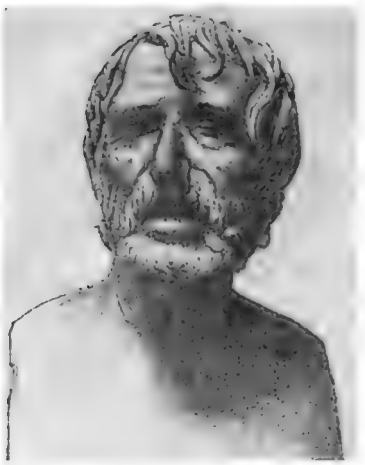
Кіренська школа в психології

Кінізм було срямовано насамперед проти існуючої моралі, традиції, ритуалу, загальновизнаного. Кініки зафіксували перехід від конфліктної ситуації до конфліктної мотивації та зупинилися на цьому. Найпростіший вияв мотивації має почуттєву форму, пов'яза-



Діоген та Олександр Македонський. Мармуровий горельєф у віллі Альбані. Сцена біля воріт Корінфу

ну з позитивними почуттями, найперше — з насолодою, гедоне. Цю форму конфліктної мотивації в межах відповідного ситуативного принципу розвивали представники кіренської школи гедонізму. Арістипп був її засновником. Як і Антисфен, він оцінює знання на основі їхнього практичного визнання, з боку етичних принципів. Будучи прихильником агностицизму, розвиваючи в цей бік релятивізм Протагора, Арістипп учив, що наші відчуття є лише продуктом зустрічі рухів того, хто сприймає, і того, що сприймається. Закони людської діяльності слід виводити переважно з їхнього суб'єктивного компоненту. Відчуття залежить від руху. Якщо рух поміркований, виникає почуття задоволення, грубий і навальний — незадоволення. Слабкий і непримітний рух не дає ні задоволення, ні страждання. З цих трьох станів задоволення — єдино бажане. Оскільки хороше збігається з приємним, погане — з неприємним, через ці сигнали природа вказує, що слід робити для того, щоб процеси в нашому організмі відбувались нормально. Звідки випливає вище положення етики кіренської школи: всі вчинки повинні мати основну мету — дати якомога більше задоволення, насолоди. Епікур шукав тільки почуттєву рівновагу душі.



Сенека

Для людини має бути байдужим, які саме вчинки дають насолоду, адже будь-яка насолода є благом. Слід уникати насолод, які отримують ціною значних страждань. Кіренці не зводили насолоду тільки до нижчих форм тілесного стану. Розсудливість або філософія мусить визначати, до якої насолоди слід спрямовувати свою дію, як користуватися життєвими благами. Аристипп радив насолоджуватись життям за всіх можливих умов, володіючи собою і своїми відношеннями до інших людей. Ця гедонічна форма мотивації мала тенденцію до раціоналізованого виправдання потягу до насолоди.

Теодор, представник кіренської школи, щоб не ставити блаженство мудреця в залежність від зовнішніх обставин, зводив це блаженство не до окремих насолод, а радісного настрою душі, над яким панує розсудливість. Гегезій так інтенсивно відчував зло життя, що не вірив у задоволення станом насолоди і, йдучи ще далі Теодора, бачив найвище завдання людської поведінки у звільненні від страждань і незадоволень шляхом байдужості до зовнішнього світу.

Проблема життєвої долі людини

Істотна відмінність психології за часів римського панування від давньогрецької полягає у дедалі більшому акцентуванні уваги на проблемі життєвої долі особистості, виборі цього шляху та неухильному дотримуванні прийнятих принципів. Розроблялись загальні оцінки цього шляху. Певна стабільність, консерватизм у суспільному житті стародавнього Китаю і стародавньої Індії не давали можливості в повному обсязі поставити питання про життєву долю людини. Грецька психологія класичного періоду розглядала місце людини у світі і мала основною метою — знайти співвідношення великого і малого світів. Час від часу ставилось питання про долю людини у зв'язку з вибором своєї долі. Така історія життя Сократа. Римська психологія, яка розвивалась у період найгостріших зламів суспільного життя

з його економічною та ідеологічною стороною, при цьому здійснювався перехід від рабовласницької формації до феодальної, мала своїм предметом *людську долю* в цілому. Суспільні потрясіння стали особистісним надбанням. Як людина мусить вчиняти, щоб збудувати свій життєвий шлях у відповідь на суспільні потрясіння,— питання, яке стало домінуючим у стародавньоримській психології. Ціцерон, як засновник цього психологічного руху, дав йому великий поштовх. Сенека, Плутарх, Епіктет, Марк Аврелій розробляли це питання, вносячи нові нюанси в його постановку.

а. Тропи інтелекту і незворушність поведінки

Зерна скептицизму в «догматичних» вченнях

Античний скепсис виник у IV ст. до н. е. Він був наслідком догматичних філософських установок, з яких кожна висувала якийсь принцип пояснення світу, протиставлений іншим філософським принципам. Філософія ніби сама себе заперечувала як неможливість охоплення розмаїтості проявів буття абстрактною категорією. Скептики відчули певний формалізм категоріального пояснення буття, а різноманітність філософських установок побачили в типових та індивідуальних особливостях людської психіки. Аналіз філософських побудов привів скептиків до загостреного протиставлення великого і малого світів. Розкриття психологічних підстав категоріальної спекуляції привело скептиків до тонких психологічних спостережень, так що можна говорити про своєрідну «скептичну психологію».

Найбільш розвиненої форми скептицизм досяг у творах Піррона (365—275 ст. до н. е.), Аркезилая (315—241), Карнеада (214—129), Енесідема (I ст. до н. е.), Секста Емпірика (200—250). Психологія скептицизму мала своїми попередниками майже всіх догматичних філософів, адже кожна філософська система вказувала на певну трудність пізнання, яка залежить від об'єктивних або суб'єктивних факторів. Секст Емпірик, виявляючи скептичні зерна у своїх попередників, у творах нескептичного характеру, досконало досліджує різні філософські позиції. Він виступає визначним істориком психології. Всі представники скептичної психології виявляють людську позицію в баченні світу. Поза цією позицією, що є способом перебування людини у світі, про нього сказати нічого не можна. Підкреслення своєрідності такого перебування приводить скептиків до глибокого розмежування великого і малого світу, внаслідок чого людина залишається віч-на-віч

Посідоній стоїк

з собою, засліплена скептицизмом у відношенні до великого космосу. Розробляється людський критерій пізнання, який є, зокрема, людською психологією. Конфліктна ситуація втрачає мимохіть античну ідею «боротьби та єдності протилежностей», в якій вони зберігаються як необхідні компоненти. Скептицизм руйнує обидва боки протилежності, показуючи їхню несумісність, а по відношенню до великого світу — неадекватність людських уявлень про нього.

Посідоній (135—51 до н. е.) — родоначальник Середньої Стої на о. Родос, учитель Ціцерона, енциклопедист, що дав завершальну форму античній натурфілософії, яку уподібнював живій істоті: фізичну частину — крові і м'ясу, логічну — кісткам і м'язам, етичну — душі [див.: 92, 1, *64*]. Будова людини, її антропологічна стуктура визначають характер людських знань. Відображення об'єктивного великого світу залежить від людської природи. Посідоній ще не робить висновків про неможливість пізнання, про відсутність адекватної кореляції між світом великим і малим. Такий висновок роблять скептики, відкриваючи скептицизм в античній думці. Принципове розрізнення світу людини і навколишнього світу було серйозним кроком до подолання фантастичних зовнішніх аналогій між людиною і всесвітом, внаслідок чого великий космос набував людських рис, мав відповідно тіло, душу і т. п. Догматизм стушовував істотність цього розрізнення. З появою скептицизму таким аналогіям приходить кінець. Людський критерій, людська позиція бачення світу роблять людину інструментом означення буття, його самобачення.

Скептики ставлять питання не тільки про пізнання. Пізнання є лише засобом для належного спрямування вчинків, до поведінки згідно з людською природою. Людина, яка міркує за допомогою апорій, мусить мати який-небудь критерій для вибору з альтернатив, для уникання одного з компонентів, щоб не бути зовсім бездіяльною і безуспішною у вчинках [див.: 92, 1, *66*]. За Секстом Емпіриком, критерій має смисл позиції, що виявляє світ. Характер позиції залежить від «хто», «що», від спрямованості на внутрішній світ людини або на зовнішній світ природи, від індивідуальних особливостей людини, її відчуттів, спрямованості уявлень тощо. Людина, висловлюючи судження, схожа на вагара і тесляра; чуттєве сприймання і ро-

зум, в силу чого виникає те, що відноситься до судження, схожі на терези і висок; спрямованість уявлення, завдяки якій людина здійснює судження, схожа на «стан» згаданих інструментів [див.: 92, 1, *67*]. Людина тлумачиться як інструмент виявлення світу.

Своєрідну антропологізацію античного світогляду, залежність останнього від людської позиції було в загостреній формі виявлено у вченні Протагора Абдерита. Якщо будь-хто скаже, що людина не є критерієм усіх речей, то він все одно підтвердить, що людина є таким критерієм. Той самий, хто це стверджує, є людиною. Міра здійснюється в залежності від того, якою виступає людина — нестямною, сплячою, старою, немовлям тощо. «Якщо ж не можна нічого взяти поза суб'єктивним станом, треба довіритися всьому, що сприймається згідно з відповідними станами — особливостями психіки» [92, 1, *73*]. З відтінком скептицизму Протагор висловлює думку, що не можна бути ціннителем існуючого самого собою. Розвиток психології після Протагора показав, що цей *суб'єктивний* софістичний критерій сам себе заперечує без угоди з критерієм об'єктивним. Цим висувається вимога відновити ідею повноцінного відношення мікрокосмосу і макрокосмосу.

На думку скептиків, навіть в натуралістичних теоріях античності вказано на обмеженість або недостовірність пізнавальних здатностей людини, внаслідок чого виникає розходження між двома світами. За Емпедоклом, існують шість складових всесвіту і така ж кількість критеріїв. Люди сприймають землю завдяки своїй причетності до землі, воду — в силу участі у воді, повітря — через причетність до повітря, аналогічно і у відношенні до вогню, любові, «скорботної ворожнечі». Емпедокл, проте, не дає всезагального критерію для пізнання структур, які містять в собі зазначені елементи. Перевірка істинності відображення тут неможлива, саме відображення прямує до тавтології.

Спробу винайти всезагальний критерій пізнання здійснив Геракліт, який протиставив чуттєве і розумне. Чуттєве сприймання недостовірне, і тільки розум може бути покладений в основу пізнання як достовірний всезагальний критерій. Критерієм не може бути одиничне явище. Емпіричне індивідуальне протилежне раціонально всезагальному. Індивідуальне — неістинне. Це приводить до розуміння протилежності двох світів — великого і малого.

За вченням Демокріта, певні властивості органів чуття роз'єднують малий і великий світи. Суб'єктивно існують якості — холодне, тепле, солодке, гірке, в дійсності — атоми і

порожнина. Чуттєвий рівень предметів існує лише в думці. Об'єктивної відповідності він не має. Зовнішній світ зведено до абстрактних начал — атомів і порожнини. Але ця абстракція напівспекулятивна, напівемпірична. Людина пізнає лише те, що змінюється в залежності від установки її тіла і від того, що в нього входить або чинить йому опір [див.: 92, 1, *88*]. Демокріт встановив такі критерії: для осягнення невідомого — його прояв, адже те, що з'являється, відкриває шлях до відкриття прихованого, для аналітичного дослідження — поняття. Критерієм для вибору і відхилення виступають афекти. Що споріднено з природою людини, то й треба обирати, в чому немає потреби, того слід уникати. Вчинкова дія ще не приносить нового змісту зовнішнього світу. Відображений в дусі атомістичної схеми (існують лише атоми і порожнина), вчинок не дає нічого конкретного для формування змістовного боку мотивації та самої дії, хоча вчинок, на думку Демокріта, мислиться повним за структурою — в ситуативному, мотиваційному та дійовому вираженні. Зміст мотивації та дії повністю визначається ситуативним відношенням. Мікрокосмос і макрокосмос, їхнє співвідношення складають компоненти ситуації. Психічне несе в собі подвійність цього співвідношення — *чуттєве* і *раціональне*. Чуттєве більше формує психічне відображення, раціональне виходить за межі мікрокосмосу і стає об'єктивним критерієм. Протиставлення чуттєвого і раціонального — найважливіше для формування понять мікрокосмосу і макрокосмосу. Естетичне є всезагальною основою для кореляції світів, наочного примірювання їх. В цьому загальний спосіб філософського споглядання в античному світі.

Арістотель і перипатетики визнають два первісні критерії пізнання речей — чуттєве сприймання і розум. Перше має смисл інструмента, друге — смисл майстра. Як ми не можемо без терезів дослідити важке і легке, а без виска визначити різницю прямого і вигнутого, так само і розум за своєю природою не може оцінити речей без чуттєвого сприймання. Арістотель встановлює рівновагу між формою і матерією, показує неможливість реального існування їх у взаємній відокремленості.

Скептицизм піддає і чуттєве і раціональне принциповому сумніву щодо їхніх можливостей правильного відображення дійсності. Практика вчинку губить зв'язок з його теорією, адже теорія сама себе заперечує. Про це йде мова у трьох книжках пірронових тверджень.

Скепсис і принцип поведінки

Піррон підійшов до розгляду скепсису з більшою послідовністю, ніж його попередники. Він стверджував, що початок і причина скепсису лежать в надії на незворушність. Людина зустрічає різноманітні речі. Не розуміючи, яким з них надати перевагу, вона розшукує, що в речах істинне і що хибне. Такий розшук допомагає досягти стану незворушності. Основна засада скепсису полягає в тому, що будь-якій тезі можна протиставити іншу, рівну за доказовістю вихідній. Піррон приходить до необхідності відмовитись від будь-якого роду догм [92, 2, *209*]. Але це є і відмовою від принципу античних ситуативних протиставлень, які раніше показували діалектику мислення,— з утримуванням змісту протилежностей і констатації їхнього *творчого* синтезу. Тепер у скепсисі ці протиположення мають тенденцію ліквідувати одне одне. Створюється передумова виходу до колізійної ситуативності, де протиставлення виявляються непримиренними і один з компонентів мусить зникнути.

Незворушність як результат скепсису є відсутність зв'язаності з чимсь певним, визначеним як однобічним. Той факт, що поведінка все ж має заздалегідь передвизначення в ситуації та на її рівні вирішується конфлікт, виявляється в такому твердженні: «Ми (скептики.— *В. Р.*) дотримуємось будь-якого положення, що вказує нам у відповідності з явищами на необхідність жити згідно з заповітами батьків, за законами і вказівками інших людей і за власним почуттям» [92, 2, *210—211*]. Критерієм скептичного способу міркування виступило *явище*. Так було протиставлено світ, яким він з'являється перед людиною, і світ, який він є насправді. Врятовується конфліктне протиставлення, але вже в новій формі — як ноумен і феномен.

Вказуючи на рівносильність тверджень щодо речей, скептики утримуються від суджень і проголошують незворушність (атараксію). Явищем скептики називають те, що відчувається (естета), і протиставляють йому мислиме (ноета) [див.: 92, 2, *208*]. Скептик не відшукує того, як з'являється явище або як мислиться «мислиме», а просто визнає їх як факт. Під протилежністю тез він розуміє не будь-які твердження — позитивні або негативні, а те, що вони конфліктують одне з одним. Рівносилля (ізостенейя) — це рівність у відношенні вірогідності і невірогідності, впевненості і невпевненості, оскільки жодна з протилежних тез не стоїть вище іншої як вірогідніша, істинніша. Є такий стан розуму — *утримання від судження,*

при якому нічого не заперечується і нічого не стверджується. Разом з утриманням приходять незворушність, безтурботність і спокій душі. Щоб залишитись незворушним, скептик входить в рівносильну своїми компонентами суперечність, або амбівалентність.

Психологічний зміст тропів скептицизму

Піррон пропонує *тропи* (грецьк.— звороти, способи виразу), які мають значний психологічний зміст у зв'язку з їхньою антиномічністю. Тропи приводять людину до утримання від суджень і відповідних поведінкових актів. Вони називаються також міркуваннями (логоі) і місцями (топоі). Перший троп має в своїй основі різноманітність живих істот, другий — різницю між людьми, третій — особливості в будові органів чуття, четвертий — навколишні умови, п'ятий — стани, проміжки і місцевості, шостий — домішки, сьомий — співвідношення величин і будову підлягаючих розгляду предметів, восьмий — відношення до чогось, дев'ятий — часте або рідке в досвіді, десятий — спосіб судження в залежності від звичаїв, законів, вірувань та догматичних припущень [див.: 92; 2, *214—215*]. Психологічно тропи мають у своїй основі родові та індивідуальні відмінності між людьми.

У різноманітних живих істот однакові речі викликають неоднакові уявлення (фантазії). Найбільше тут слід враховувати різницю в будові тіла. Тваринам, які мають косу і довгасту зіницю (кози, кішки та ін.), властиве інше уявлення про предмети в порівнянні з тваринами, що мають круглі зіниці [див.: 92, 2, *216—217*]. Від характеру флегми змінюється сприймання. Слон тікає від барана, лев — від півня, тигр — від звуку тимпану. Такі факти примушують утримуватись від суджень відносно природи ноумена і стверджувати щось лише про феномен. Мікрокосмоси своєю нескінченною різноманітністю заперечують будь-що певне в судженнях про макрокосмос. Скептики, порівнюючи психіку людини і тварини, високо оцінюють можливості останньої.

Необхідність утримання від суджень пояснюється різницею між людьми, яка стосується тіла і душі, зовнішнього вигляду і фізіологічних особливостей організму. Переважанням тих або інших соків пояснюється відмінність грека від негрека. У відношенні до отрут існують разючі відмінності. Піррон наводить факти про жінку, яка без шкоди для себе приймала відразу тридцять драхм цикути. Люди значно відрізняються між собою своїми душами і тілом водночас, адже тіло є певним відбитком (типосом) душі, на що вказує фізіогномічна

практика. Відмінності в мислительній здатності людей (діанойя) можна побачити і в розходженні догматиків щодо оцінки як звичайних предметів, так і тих, що підлягають схвальному вибору або відхиляються [див.: 92, 2, *224*].

Наступний троп вказує на різницю у відчуттях. Не можна дізнатися, яка за своєю природою кожна річ, а можна лише — якою вона здається. Доторкання скату до кінцівок примушує їх ціпеніти, на інші члени тіла він діє без шкоди і болю. Яблуко одне в самому собі, але здається різним в залежності від особливостей органів, що здійснюють сприймання. Люди мають тільки п'ять видів чуття і сприймають лише ті якості яблука, які відповідають природним здатностям відображення. Можливо, проте, що існують інші якості, які підлягають іншим, можливим органам відчуття, яких людина не має. Не ясно, яке ж яблуко *саме по собі*. Те ж саме можна сказати й про інші предмети, що відображаються людськими відчуттями. Якщо ж відчуття не можуть адекватно відображати того, що існує поза людиною, то це не може здійснювати і похідне від відчуттів мислення, так що з цього міркування випливає необхідність утримуватись від судження про навколишній світ [див.: 92, 2, *227*].

Вплив на людське судження стану бадьорості, сну, вікових особливостей, руху, спокою, ненависті, любові, голоду, ситості, сп'яніння, тверезості, попередніх станів, сміливості, боязні, засмучення або радості складає троп, який тлумачить стани людської душі. Нестямні і одержимі чують голоси богів. Здоровій людині мед здається солодким, для страждаючих жовтяницею — гірким. Для сплячої людини сновидіння здаються реальними. Вплив віку відображається на сприйманя кольору, звуку, на уявленнях про предмети. Для дітей м'ячі та обручі здаються серйозною справою, дорослі обирають інше, а ще інше — старі. Багато з тих, що покохали потворних людей, вважають їх великими красенями.

Така індивідуалізація у сприйманні стримує пізнання дійсної природи об'єктивного предмета. Разом з цим здійснюється серйозний акцент на мікрокосмосі. Визначеності світу залежать від людської позиції, людського критерію. Тому людина виявляється небездоганним суддею в питаннях про предмети, які перебувають поза її істотою. На її судження впливають її власні стани. Саме тому бадьорий не може порівняти уявлення сплячих з уявленнями бадьорих, а здоровий — уявлення хворих з уявленнями здорових. Критерій істинності у цих випадках відсутній.

Відображення світу людиною залежить від положення, відстаней, місця. Одна й та сама колонада, якщо дивитись на неї з кінців, здається такою, що звужується, якщо дивитись на неї зсередини,— усюди рівною. Пляма світильника здається тьм'яною на сонці і яскравою у темряві. Сприймання кваліфікується релятивістично. Піррон не каже про константність як протиборствуючу якість сприймання. Насправді ця якість не сумісна з релятивізмом скептицизму.

Предмети не сприймаються уособлено, в чистому вигляді. У своїй взаємодії вони змішані один із одним. Очі мають оболонку і вологу, що вносить деформацію у сприймання. Інші органи чуття мають таку саму змішаність і свій об'єкт у його власній природі не осягають. Але й розуму він не доступний: помиляються його джерела — органи чуття. Піррон не виключає можливості того, що й розум має свої власні домішки, які стають на перешкоді до чистого осягнення предмета. В кожному з тих місць, де, на думку догматиків, перебуває керівне начало (егемонікон), називають його мозком, серцем або якоюсь іншою частиною живої істоти, існують певні соки [92, 2, *233*]. Піррон не бачить того, що змішаність даного предмета з іншими не є його затьмаренням, а єдиною умовою його існування і пізнання. Розірваність предмета зовнішнього і психічного світу людини в античному скептицизмі доведено до логічного завершення.

Ціле не тільки відрізняється від своїх складових частин, а й відкриває нову якість цих частин, зібраних докупи. Пі-щинки, відділені одна від одної, здаються твердими, а зібрані докупи виявляються для людини м'якими. Вино, використане в міру, укріплює, а випите надмірно розслаблює тіло. Тут підкреслюється ідея кількісного і якісного визначення мікрокосмосу. Цей троп дещо перехрещується з попереднім. Піррон неодноразово підкреслює, що дослідженню підлягають речі не самі по собі, а в їхніх зв'язках з іншими предметами і явищами. Наступний троп робить на цьому головний наголос.

По-різному сприймаються речі, які зустрічаються у досвіді людини рідко або часто. Рідкісне здебільшого здається нам цінніши́м, ніж те, що часто зустрічається.

Останній троп пов'язується з питаннями моральної поведінки, має своїм змістом звичаї, закони, фантастичні вигадки-вірування та догматичні положення, які впливають на вибір життєвого шляху або просто будь-якої речі. Звичаї, мораль відрізняються у різних народів і, з свого боку, впливають на характер світоглядних засад. Одні люди визнають душу смертною, інші — безсмертною, одні вважають, що вчинки людей

залежать від провидіння богів, інші — від природних властивостей світу. Перебуваючи під впливом народного світогляду, традицій, звичаїв тощо, мислителі в той же час роблять спроби філософського заперечення цих традицій і перебувають у великій розбіжності в тлумаченні найважливіших питань буття, моралі та ін. Для людини античного світу заборонено одружуватись на матері, у персів це дозволялось. В Давньому Єгипті брати одружувались на сестрах, для громадянина античності це заборонено законом. Атлети шукають слави, а багато філософів вважають її нікчемною.

Молодші скептики вказували на розбіжність у думках філософів і пояснювали цей факт уходом в безконечність при доведеннях. Кожна теза в свою чергу має бути доведеною і т. д. Всі ці думки було об'єднано в п'ять, вісім троп, а наслідком була все та ж відмова від суджень.

Етичний критерій поведінки у скептиків

Встановлення суперечностей мислення, усвідомлення неможливості догматичного дотримування якогось однобічного судження примушувало скептиків шукати поведінковий, етичний критерій у його власній сфері. Оскільки людина має потребу, не зважаючи на безпорадність мислення, приймати рішення щодо життєвих кроків, з'являється необхідність етичного критерію. Щастя як мета життя одержує свою визначеність в залежності від цього критерію. Аркезилай твердить, що той, хто у відношенні до всього утримується від суджень, все ж встановлює акти вибору і ухилу, здійснює вчинки на основі благорозсудливості. Вчиняючи згідно з цим критерієм, людина буде благоденствувати. Щастя досягають через розумність. Вона виявляє себе в успішних діях. Успішною дією вважається та, яка, будучи здійсненою, має благорозумне виправдання. Хто користується благорозумною влаштованістю, той і буде щасливим [див.: 92, 1, *92*].

Природа уявлення в скептичній психології

За Карнеадом, взагалі не існує ніякого критерію істини — ні розуму, ні чуттєвого сприймання, ні уявлення, ні інших психічних властивостей людини, ні будь-чого із сущого, оскільки все це вводить людину в оману. Карнеад гостро поставив питання про структуру уявлення як суб'єктивного феномену та об'єктивну основу цього уявлення. З аналізу психічних якостей він виводить відношення великого і малого світів. Як світло показує і себе самого і все, що в ньому, таким же чином і уявлення, як спрямовуюча сила знання для живої істоти, пристосовано для виявлення себе самого, як це властиво світлу, і стає характери-

Секст Емпірик

стикою предмета, на основі якого воно виникло [див.: 92, 1, *93*]. Можна говорити про своєрідний паралелізм стародавнього світогляду, який постав на основі розрізнення уявлень про мікрокосмос і макрокосмос.

Проблема істинності уявлення витікає з характеру співвідношення двох космосів, а з цього співвідношення — питання істинності або їхньої відповідності. На цій основі Карнеад розробляє структуру уявлення, відшукуючи його кореляції до людини і всесвіту. «Уявлення є, отже, уявленням чого-небудь, саме того, *звідки* (підкреслено авт.— *В. Р.*) воно виникає, і того, *в чому* (підкреслено авт.— *В. Р.*) воно виникає, і при цьому того, звідки воно виникає, як зовнішнього чуттєвого субстрату, і того, в чому воно виникає, як людини. Маючи таку природу, воно характеризується двома станами: один спрямований на предмет уявлення, другий на того, хто уявляє. З точки зору стану, спрямованого на предмет, уявлення буває істинним або хибним: істинним — тоді, коли воно згідно з предметом, хибним же тоді, коли воно йому суперечить. З точки зору стану, спрямованого на того, хто уявляє,— одне уявлення є істинним, інше ж не істинним. З них те, що є істинним, називається у академіків *вираженням* (емфазіс), *достовірністю* і *достовірним уявленням.* Уявлення, що не має істинності, оголошується як відсутність цього вираження, тобто *невірогідним* і *непереконуючим уявленням*» [92, 1, *95*]. Істинним уявленням доводиться часто регулювати судження і вчинки.

Відрізнення макрокосмосу і мікрокосмосу в психології скептицизму

Античний скепсис як психологічна спрямованість має позитивний смисл — з'ясувати *особливість, самодостатність, самобутність* психічного, покласти вододіл між макрокосмосом і мікрокосмосом, подолати фізичні та інші аналогії між ними. Секст Емпірик, вирішуючи це питання, показав своєрідний смисл античної психології. Скептичний відтінок було знайдено ним майже в кожній психологічній системі. Об'єктивність в стародавній психології ще не осмислена у власній самодостатності, індивідуальності. Психіка індивідуальна, об'єктивність загальна, абстрактна, спільна. Це атоми й порожнина, це Логос як вища форма всезагальної основи буття.

Індивідуальність і всезагальність мисляться як найважливіші ознаки при відшуку своєрідностей мікрокосмосу і макрокосмосу. Останній ще не індивідуалізовано. Це може бути здійснено тільки на рівні історії психології, що відповідає вчинковій дії, коли психіка зіштовхується з індивідуальними особливостями об'єктивного буття, бере від цієї об'ктивності свій зміст. На рівні скептичної психології об'єктивність відображається лише абстрактною категоріальністю.

Секст Емпірик, даючи систематизовану критику поняття критерію людини, скаржиться, що до нього нікому ще вдалося правильно визначити людину: ні Сократу, ні Платону, ні іншим філософам.

Людина не може пізнати себе повністю як ціла ціле, розділяючись на суб'єкт і об'єкт дослідження. Коли суб'єкт дослідження є цілим і мислиться цілим, то не залишається нічого, що можна було б досліджувати. Суб'єкту залишається підходити до самого себе не цілком, а пізнавати себе в якійсь частині. Це викликає у скептиків сумнів. Адже природа людини складається з тіла, відчуттів і розсудку. Звідси випливає, що при намірі пізнавати себе в якійсь частині людина буде пізнавати відчуття і розсудок за допомогою тіла або, навпаки, осягати тіло за допомогою відчуття і розсудку. Проте за допомогою тіла неможливо пізнавати ні відчуттів, ні розсудку. Воно нерозумне, німе, нездатне для такого роду досліджень [див.: 92, 1, *118*]. Пізнання передбачає уподібнення. Тіло мусить уподібнитись відчуттю, але тоді не буде різниці між суб'єктом і об'єктом дослідження. Ні відчуття, ні розсудок не здатні осягати самі себе. Розсудок не може осягати відчуття, і навпаки. Секст Емпірик втрачає зв'язок між психічними здатностями людини.

Разом з цим відкидається можливість назвати як критерій істини будь-якого з філософів. Таким критерієм не може виступати також «натовп згодних один із одним». З критики суб'єктивного і об'єктивного методів у психології Секст Емпірик робить висновок, що «людина взагалі не здатна знаходити істинне». «За природою ніщо не сприймається із нього самого, але все — із афекції, яка відрізняється від предмета уявлення, що створює її» [92, 1, *133*]. С. Емпірик грунтовно критикує пізнавальні здатності людини, а заразом — і методи пізнання в психології.

Якщо вважати, що душа, як на восковій табличці, утворює уявлення (критикується теорія психічного Арістотеля, стоїків), то, на думку Секста Емпірика, результат останнього

руху затьмарюватиме попередні уявлення, як образ другої печатки замазує образ першої. Допускаючи це, слід усунути пам'ять, яка є зібранням уявлень, і будь-яке мистецтво, яке становить собою *систему осягнень* (стоїки). Велика кількість різноманітних уявлень не може існувати в суб'єкті, якщо зважити на факт, що мислительні відбитки в суб'єкті час від часу змінюються [див.: 92, 1, *135*]. Дух (пневма), будучи плинним, не може зберігати в собі відбитки. Істинність уявлення не може бути доведеною. Його природу важко осягти саме тому, що воно водночас, на думку скептиків, має і суб'єктивний і об'єктивний характер.

В природі немає нічого, що могло б осягти що-небудь інше. Людський зір не сприймає предмет в його об'єктивних якостях. Кожне відчуття «змінюється в залежності від часу, діяльності, властивостей, віку, обставин, хвороби, здоров'я, сну, бадьорості, так що, знаючи... колір досить різноманітним, ми не знаємо, що він таке в істинному розумінні [див.: 92, 1, *143*]. Ставлячи перед собою гносеологічну мету дослідження, Секст Емпірик розкриває досвідну багатоманітність психічних проявів, їхніх взаємних залежностей, їхніх залежностей від зовнішнього світу. Використовуються навіть факти, пов'язані з ілюзією зору, щоб довести релятивність об'єктивної норми. «Ми не можемо достовірно знати, чи такий насправді предмет, як він нам здається, або насправді він один, а здається іншим» [92, 1, *146*]. Парадоксальний стан в історії психології: скепсис виявляється плідним вихідним пунктом для вияву багатоплановості і плинності психічних феноменів.

Показуючи релятивізм наших відчуттів (для хворих мед гіркий, для здорових — солодкий), Секст Емпірик втрачає будь-який критерій істинності і при цьому, спираючись на необхідність здійснення вчинків, відкидає розумний критерій, переходить до практичної дії (атараксія), але не розуміє справжнього, *практичного* критерію істинності, вбиває міцний клин між відчуттям, інтелектом, вчинковою дією. Мова теж виявляється неспроможною осягти істину. При цьому Секст Емпірик виявляє грунтові особливості психології мови, зокрема виникнення її метафоричності. Люди кажуть: «Викопати криницю». Якщо криниця вже є, то її копати не треба. Якщо ж її немає, то що ж тоді ми копаємо. У мові змішуються реальна та ідеальна дії [див.: 92, 1, *175*]. Поширивши свій скептицизм на проблеми мовного спілкування, Секст Емпірик став фундатором *лінгвістичної теорії відносності.* Він вказував на те, що у одних народів одні й ті самі предмети мають назву чоловічого

роду, у інших — жіночого. Афіни, Фіви, Мікени мають назву у множині, хоч місто як таке одне. Все залежить від умовності людського критерію.

Характер античного паралелізму

Скептична установка, зрештою, спрямовується на пізнання душі в її загальній природі. Душа ніколи не виступає об'єктом для безпосереднього осягнення, вона виявляється лише в рухах тіла. Відкидається причинова залежність між тілесним і безтілесним, чим проголошується *античний паралелізм* з посиленим підкресленням своєрідності тілесних і душевних проявів. Ні тіло не є причиною безтілесного, ні безтілесне — причиною тіла. Тіло не містить в собі природу безтілесного, а безтілесне не охоплює природу тіла. Жодне з них не породжується одне з одного. Від платана не народжується кінь, адже в платані немає природи коня.

Із коня не виникає природа людини, тому що в коні немає природи людини. Таким же чином із тіла ніколи не виникне безтілесне, адже в природі тіла немає безтілесного, і навпаки, із безтілесного не виникає тіло. Ні тіло не є причиною безтілесного, ні безтілесне — тіла [див.: 92, 1, *282*]. Секст Емпірик робить узагальнення, що немає ніякої причини взагалі, чим підкреслює конфліктну поляризацію тіла і душі. Так було викладено тропи відносно людської психіки, що входила як предмет до фізичного відділу скептичної філософії. Тепер виставляються своєрідні антиномії до наступного відділу — етичного.

Зміщення акценту в історії психології з проблем онтологічних на етичні є історичною формою зміщення акценту з ситуації на мотивацію і вчинкову дію, проте ще не у власному розумінні цих понять. Мотивація і дія мають лише тенденцію, напругу вчинку вийти із ситуативних визначень, але залишаються в рамках ситуації.

Психологічна теорія вибору та етичні проблеми

Етична проблема як вчинкова є взагалі базис для античної філософії. «Як я мушу вчиняти»,— головна проблема, що стоїть перед людиною у всі часи. «Оскільки майже всі одноголосно визнають, що етична теорія стосується розрізнення блага і зла (як вчив той перший, хто висунув цю думку), Сократ, кажучи, що найважливішим питанням є розшук того, що у тебе поганого і доброго вдома — тобто, з тобою особисто — трапилось, то й ми повинні спочатку з'ясувати їхню відмінність» [92, 2, 7]. Особливий наголос на етичний бік філософії здійснюють академіки, перипа-

тетики і стоїки. Вони міркують головним чином не про *вчинки* блага або зла, а про благо і зло, включаючи в них відповідні вчинки, і таким чином залишаються в межах ситуативних визначень.

Секст Емпірик вважає, що блага як такого взагалі немає, тлумачення його істотно відрізняється у різних філософів. Вибір як феномен вчинку також є примарним. Принаймні людина прагне його уникнути як стану, що вносить значний дискомфорт у психіку людини. «Як закоханий спішить отримати коханку, щоб уникнути любовної тривоги, і як спраглий поспішає пити, щоб уникнути мук спраги,— так і схвильований вибором багатства намагається, відповідно до свого вибору, досягти багатства, щоб позбавитися необхідності вибирати надалі» [92, 2, *21*].

Заперечуючи можливість вибору, Секст Емпірик показує діалектику, плинність страждання, яке є основою блага, і блага, яке є стражданням. Справжнього вибору для античної психології не існує: його вже передвизначено. Справжній вибір з'являється в мотиваційному самовизначенні людини. Якщо виходити із готового поняття блага або зла, або й байдужого, то вибір вже передвизначено. Секст Емпірик руйнує догматичний підхід до проблеми передвизначення у виборі, показуючи відносність добра і зла з позицій антропологічних. Це підводить поступово до ідеї світового зрізу через своєрідний засіб — людську психіку.

Благо і зло не існують самі по собі поза особливостей тієї або іншої людини. Страждання зовсім не є те, чого слід уникати. Також і те, що здається нам приємним за природою, ще не завжди достойно вибору [див.: 92, 2, *23*]. Лише догматики твердять, що той, хто досяг блага і ухилився від зла, щасливий. Скептики нічого на віру не стверджують і не заперечують, але все підводять під скепсис як випробовуючий прийом. Вони вчать: на тих, хто допустив благо і зло за природою, чекає нещасне життя, а для тих, хто відмовляється від визначень і утримується від суджень,— життя стає безпечальним.

Будь-яке нещастя виникає внаслідок того, що до благ прагнуть як до благ і уникають зла як зла. Оскільки ж догматик переконаний, що це є благо за своєю природою, само по собі, то, постійно ганяючись за одним та уникаючи другого, а внаслідок усього цього тривожачись, він ніколи не буде щасливим [див.: 92, 2, *26*]. Тобто, у виборі на ситуативній основі не виникає нова ціннісна надбавка. Вибір стає механічним наслідком заздалегідь визначеного добра і зла. На рівні моти-

вації при виборі відбувається ствердження нових ціннісних принципів. В стародавньому світі людина примикає до цих принципів, встановлених або звичаєм, або будь-яким філософським спрямуванням.

Аналізуючи ідею вибору, Секст Емпірик формулює психологічне кредо скептицизму. «Якщо хто-небудь скаже, що нічого немає за природою гідного більше вибору, ніж уникання, і більше уникання, ніж вибору, то, з погляду на те, що кожне з них відносне і в різний час і при різних обставинах то гідне вибору, то уникання, він буде жити щасливо і спокійно, *не підносячись при благові як благові і не принижуючись при злі як злі,* бадьоро зустрічаючи неминучі події, вільний від неспокою щодо думки, за якою що-небудь вважається злом або благом. Йому буде це можливо на основі тієї думки, що немає блага або зла за природою, поза людським критерієм. Отже, не можна щасливо жити тому, хто припускає існування яких-небудь благ або зла за природою» [92, 2, *27*]. Тут виявляється певний вплив міфологічного фаталізму.

На думку Секста Емпірика, благо іманентно переходить в зло. Той, хто вважає багатство найбільшим благом, у своєму потязі до нього стає користолюбцем [див.: 92, 2, *28*]. Хто вважає славу гідною вибору, напружено домагається її, той стає честолюбцем і, отже, породжує зло. Така доля спіткає в цілому прагнення до насолоди як етичного принципу. Через уявні блага трапляється багато лиха. Догматична філософія не може дати людині практичної допомоги.

Психологічні аспекти мистецтва життя

Вибір і самовизначення життєвого шляху люди називають «мистецтвом життя». Та чи існує воно, питає Секст Емпірик і дає на це негативну відповідь. Мистецтвом життя називають здатність орієнтуватися в життєвих ситуаціях, дотримуючись обраного філософського принципу, позиції. Епікур вважав, що філософія є діяльністю, яка дає людині щасливе життя міркуваннями і діалогами, а стоїки зауважували, що розум, як знаряддя пізнання блага, зла і байдужого, є мистецтво життя, оволодівши яким тільки і можна стати прекрасним, багатим і мудрим [див.: 92, 2, *35*].

Заперечуючи принципово епікурейцям і стоїкам, Секст Емпірик наполягає на тому, що ніякого мистецтва життя не існує саме тому, що благо і зло нереальні [див.: 92, 2, *37*; 92, 2, *43*].

Заперечення мистецтва життя як можливості активно і творчо впливати на ситуацію через мотивацію і вчинкову дію є ха-

рактерною рисою ситуативного характеру античної психології, яка включає також інтерпретацію скептицизму. Останній об'єктивно вказує на недостатність ситуативних відношень. Вони розмазані, плинні у своїй конфліктності. «Панта реі» стосовно ситуації зміниться на початку середніх віків чітким метафізичним протиставленням — колізійністю компонентів ситуації.

Суспільна комунікація, виходячи з теорії психології скептицизму, виявляється неможливою. Розумний не може керувати розумним. Нерозумний — тому що він сліпий і глухий до ситуації. Заперечення принципових підстав для людської діяльності викликало гостру критику з боку нової ідеології, насамперед християнської. А. Августін почав свою письменницьку діяльність з критики скептицизму саме для того, щоб консолідувати колізійне протиставлення.

Перевага практичної дії над інтелектуальною

Скептицизм античного світу не залишив у психології в догматичній інтерпретації жодного живого місця. В наступній історії психології такої глобальної критики вже, мабуть, і не було; окремі психічні здатності піддавались принциповим негаціям, так що, зрештою, також всі психічні феномени, але тепер вже поступово, не відразу, зводились до інших або й просто відкидались як фікції, що суперечили науці. Секст Емпірик знищує будь-яку тверду визначеність щодо компонентів, властивостей, процесів, станів людської психіки.

Міркування як мислительний процес можна повести в протилежних напрямах і кожний з них формально є доказовим, а за суттю справи — руйнуючим дійсні ситуативні відношення. Секст Емпірик розповідає про ритора Коракса, який жив у V ст. до н. е. в Сіракузах. Цей ритор навчав одного юнака риториці. Юнак обіцяв виплатити гроші за навчання після перемоги в першому процесі. Коли юнак виявив уже свої здібності, Коракс поставив вимогу — виплатити гонорар. Юнак відмовився це зробити. Тоді Коракс подав позов у суд, міркуючи так: якщо виграю я, він мені заплатить по суду. Якщо ж він, то заплатить мені згідно нашої домовленості. Юнак міркував аналогічним чином: якщо виграю я, Коракс заплатить згідно вироку суду, якщо ж він, то платити не буду, згідно нашої домовленості про те, що виплата гонорару матиме місце тільки після першої перемоги в суді. Вражені однаковою значимістю риторичних промов, судді вигнали їх обох з приміщення суду, вигукуючи їм навздогін: «Від дурного ворона дурне і яйце». Аналогічну історію розповів Діоген Лаертський щодо випадку з софістом

Протагором [IX, *56*]. Грецьке прислів'я в даному випадку пов'язується із грою слів [коракс грецьк.— ворон]. У цій історії Секст Емпірик має на оці спроби обох учасників даної історії здійснювати непомітний, на перший погляд, перехід з однієї площини міркування до іншої — виплата грошей за особистою домовленістю і виплата за рішенням суду. Ситуативне пов'язування цих площин призводить до безпорадності доказу на чисто мислительному ситуативному рівні, обминаючи мотиваційний і дійовий компонент вчинку. Антична риторика сприяла вияву конфліктності в проблемах психології.

Вже стародавні філософи знаходили способи заперечити софістично-діалектичні хитрощі. Те, що не можна мислити, доводилось практичною дією. Один філософ, якому наводили міркування проти руху, мовчки став гуляти. Люди в житті своєму вирушають в подорожі пішки або морем, будують кораблі і будинки, народжують дітей, не звертаючи уваги на міркування проти руху і виникнення. Якось Діодор [пом. 307 р. до н. е.], представник мегарської школи діалектиків, автор ряду софізмів і досліджень про неможливість руху і переміщень, вивихнув плече і прийшов на прийом до лікаря Герофіла. Той сказав йому жартівливо: «Плече або вивихнулося в тому місці, де воно було, або в тому, в якому не було. Але не в тому, де було, і не в тому, де не було, отже, воно не вивихнулося зовсім». Тоді Діодор став благати Герофіла кинути подібні міркування і застосувати реальні лікувальні прийоми, які вимагає лікарське мистецтво. Секст Емпірик вважає можливим жити згідно з досвідом, на грунті загальних спостережень, припущень, утримуючись від судження про те, чим цікавляться у надмірній старанності догматики, і особливо про те, що перебуває поза життєвою потребою [див.: 92, 2, *313*].

Секст Емпірик ставить питання про теоретичну і практичну значимість ситуації. Мислення не може дати людині шлях її зміни, подолання, тому й слід залишатися в межах «життєвої потреби», яка визначається такими ситуативними компонентами, як звичаї тощо. Ці рекомендації свідчать про те, що скептизм стоїть на грунті конфліктного ситуативного визначення в історії психології.

Ідея причинності в психології скептицизму

Свої міркування проти можливості наукового пізнання, в тому числі й психологічного, Секст Емпірик завершує вказівкою про неможливість мислити причинові відношення. Він зауважує, що можна в рівній мірі довести, що є причина і що її немає. Якщо причина не існує раніше її дії, і не існує з нею, і не існує після дії, то вона

взагалі не має існування [див.: 92, 2, *323*]. І. Кант міг би взяти до своєї «Критики чистого розуму» головні моменти критики мислительної здатності людини, здійсненої Секстом Емпіриком. Критика останнім догматизму стала взірцем для наступних поколінь мислителів. Секст Емпірик дав їм і шаблон цієї критики. «Якщо вірогідні міркування, за якими, як ми вказали, слід визнати існування причини, то рівною мірою вірогідні й ті, які показують, що не слід казати, що є причина, і надати перевагу одним перед іншими, оскільки у нас немає як загально визнаних ні знаку, ні критерію, ні доведень, що вже було встановлено раніше; тому необхідно утриматись і від судження про існування причини, однаково визнаючи як те, що є причина, так і те, що її немає, оскільки це стосується того, що кажуть догматики» [92, 2, *323*]. В цьому твердженні Секст Емпірик залишається сам в межах чистої сфери мислення, антиномічної за своєю суттю. Він не бачить того, що перехід до практичної дії вимагатиме введення ідеї про причинну залежність дії від об'єктивного світу.

Психіка людини, виступаючи в цілому органом відображення світу, береться скептиками тільки феноменально. Атомісти ще залишають певну визначеність об'єктивного світу — атоми і порожнину. Платон знаходить досконалий об'єктивний світ у сфері ідей і протиставляє його світу посейбічному, неістинному. Антропологізація співвідношення мікросвіт і макросвіт далі більше поглиблюється, так що скептики вже втрачають зовнішній світ, перетворюючи його в ноумен. Звідси лише крок до ідеї неоплатонічного *зрізу* (саморозкриття) світу через психічне. В ідеї цього зрізу відношення мікрокосмосу і макрокосмосу саме себе заперечує.

6. Взаємне визначення психологічного змісту життя і смерті

Філософ, психолог, поет

Про життєвий шлях Тіта Лукреція Кара не збереглось переконливих фактів. Текст його філософсько-психологічної поеми, свідчення Ціцерона — ось джерела для відтворення життєвого і дослідницького шляху староримського мислителя-атоміста, психолога матеріалістичного спрямування. Лукрецій не пішов шляхом політичної кар'єри, надав перевагу приватному життю. Проте він глибоко переживав події суспільного життя, зокрема громадянську війну в Римі 80—50 років до н. е. Це були часи гострої класової боротьби і нещадних проскрипцій — диктатура Сулли, повстання рабів

під проводом Спартака, піднесення Помпея, Красса і Юлія Цезаря.

Овідій та Вергілій згадують про Лукреція із щирим захопленням. Його поема надихала Дж. Бруно, коли він писав твір «Вигнання тріумфуючого звіра». Блаженний Ієронім (330—419) описує одну з найважливіших подій 95 року до н. е.: «Народжується поет Тіт Лукрецій Кар. Згодом він захворів на божевілля від приворотного зілля і написав у проміжках між припадками безумства кілька книг, які згодом відредагував Ціцерон, і заподіяв собі смерть на сорок четвертому році життя [44, *17—18*]. Ці мізерні, сумнівні дані про життя і діяльність римського матеріаліста-психолога повертають дослідника історії наук до його поеми, в якій розгорнуто історичну велич оригінального мислителя-енциклопедиста, змальовано його духовний світ. Ф. Шлегель високо оцінював роль Лукреція в культурному житті античності: «З натхненням і піднесеністю він посідає перше місце серед римлян; як співець і живописець природи — перше місце серед усіх відомих поетів стародавнього світу» [44, *119*].

Атомна будова матерії та психічні якості людини

Лейтмотив психологічних міркувань Лукреція — звільнення людини від хибних страхів. Він вважає своїм громадянським обов'язком висвітлити природу духа, душі, тіла, прогнати страх Ахеронта, що пригнічує людей і унеможливлює насолоду радістю світлого і чистого буття. Дві ідеї Епікура, на думку Лукреція, звільняють людину від тягаря страшних привидів — смертність душі, нездатність богів спрямовувати вчинки. Ідея про смертність душі звільняє людину від страху смерті. Поки є життя — немає смерті. Коли настає смерть, зникає людина, її душа, зникають і підстави для руйнівного страху. Ідея про незалежність людини від божих велінь, фатуму дає можливість спрямовувати вчинки на благо самої людини, розвивати її самодіяльність.

Лукрецій з'ясовує, звідки з'являються речі, яким чином все відбувається без втручання зверхніх сил. Вихідна позиція — атомістична теорія. Послідовне застосування її для пояснення живого і неживого світу мало на меті визначити характер вчинків, належну поведінку, звільнену від забобонів релігії, спрямовану до щирої насолоди життям.

За вченням Лукреція, існують тільця, яких люди не можуть бачити. Є різного роду пахощі, але не видно, як вони проникають у ніздрі. Зором не можна бачити спеки або холоду. Не можна побачити і звуку. Проте ці явища мають тілесну при-

роду, адже вони приводять в рух наші відчуття. Лише тіло має дотикові відчуття і може стати предметом дотику. Рух невидимих тілець можливий завдяки порожнині, яка існує між ними. Інакше матерія була б стиснутою звідусіль і втратила б властивість руху [див.: 44, *42*]. Окрім тілець і порожнини, немає ніякої третьої природи, яку відображали б органи чуття або розум. З міцних і вічних тілець сам собою створився увесь світ і таким існує понині. Рух і час — атрибути цього світу. Поза рухом і спокоєм час ніким сприйматись не може. Первоначала — безсмертні тільця (атоми). Усі речі в кінці свого існування розкладаються на них, і ніколи не вичерпується запас речовини для відродження нових речей.

Рух атомів пояснює, за Лукрецієм, не тільки будову макротіл, а й їхнє функціонування, включаючи людську природу. Від атомних тілець починається всезагальне оживлення. Спочатку вони рухаються самі, слідом за ними тіла з їх невеликого сполучення. Від цих тіл, отримуючи поштовхи, приходять в рух крупніші предмети. Починаючи з атомів, охоплюючи складні тіла, рух поступово торкається людських відчуттів, стає видимим. Так рухаються в сонячному промені пилинки, хоч непомітні поштовхи, які приводять їх в рух [див.: 44, *71*].

Відхилення атомів від прямолінійного руху і багатоманітність психічних проявів

Лукрецій, розвиваючи думку Епікура, проголошує знамените вчення про відхилення атомів від прямолінійного руху; таке відхилення уможливлює не тільки якісну різноманітність предметного світу, а й найскладніших психічних проявів, включаючи волю. Цю історико-філософську тему спеціально дослідив К. Маркс у своїй дисертації, присвяченій відмінностям атомістичних теорій Демокріта і Епікура.

Первісні тільця, плинучи в порожнині донизу від своєї власної ваги, в певному часі, місці починають злегка відхилятись. Якби вони падали, як краплі дощу, не відхиляючись на своєму шляху в неозорій порожнині, то не було б ніяких зустрічей між ними, ніяких поштовхів, і природа нічого не могла б народити [див.: 44, *73*]. Ідею відхилення атомів від прямолінійного руху було спрямовано проти стародавнього фаталізму.

Якщо ж рухи усі безперервний утворюють ланцюг
І виникають із одного один у відомім порядку,
Якщо не можуть шляхом відкидання первоначала
Викликати рух інших, які руйнують долі закони,
Щоб причина не йшла за причиною споконвіку,

Як у створінь живих на землі не підвладная долі,
Як і звідки, скажи, з'явилась свободная воля,
Що дозволяє іти, куди кожного манить бажання,
І допускає змінювати напрям... згідно зі спонуканням розуму?
[44,74]

У всіх діях воля служить початковим поштовхом і здійснює через тіло свій рух. Вся сукупність матерії тіла повинна збуджуватись, щоб людина змогла піти услід за пориванням духа. Спираючись на досягнення стародавньої науки, Лукрецій каже, що рух починається в серці, керується волею духа, передається далі по всіх членах тіла.

Щоб розум не тільки за внутрішньою
Необхідністю все здійснював і щоб не був змушений
Тільки зносити і терпіти і перед нею переможений схилятися,—
Легке служить для того первісних начал відхилення,
Не передвизначене наперед і зовсім не на місці відомому.
[44, 75].

Принцип індивідуалізації в психологічній системі Лукреція

Відхилення атомів не тільки уможливлює появу свободної волі, але й приводить до утворення різних предметів, виявляє принцип індивідуалізації, який, зокрема, стає основою для розрізнення і впізнавання не тільки у людей, а й у тварин. Лукрецій вчить про те, що всі предмети і явища мертвої і живої природи відрізняються між собою. Навіть серед хлібних зерен немає зовсім схожих. Первісні начала як такі, що породжені природою, а не створені штучно за допомогою рук на один взірець, мусять мати різні форми і бути не схожими за своїми фігурами [див.: 44, 78]. Лукрецій проводить принцип індивідуалізації досить послідовно, показуючи особливості атомної будови усіх речей і явищ у природі, включаючи й психіку.

Із гладких і круглих часток складається те, що дає приємне відчуття. Те, що уявляється людині гірким і терпким, утворюється із часток з гачками, тісно сплетених між собою, а тому і «роздирає» шляхи до органів чуття. Несхожі форми начал викликають різні відчуття. Гірка рідина складається із гладких і круглих часток. Вона змішана також і з шершавими, зумовлюючи відчуття гіркоти.

Все у світі складається із різнорідних начал. Проте все не може сполучатися з усім, адже тоді виникли б чудовиська, напівзвірі, напівлюди, з'являлись би химери тощо. Рід, проте, зберігає свої ознаки. Принцип індивідуалізації має своє конфліктне протиставлення в тотожності роду, в уніфікації —

конфліктуючі компоненти, що виражають ситуативний принцип в історії стародавньоримської психології.

Виникнення психічного — якісний стрибок у становленні матеріального світу

Чуттєво різноманітний світ виникає в результаті якісного стрибка. Самі по собі начала не мають ніякого кольору. В них немає ні тепла, ні холоду, ні звуку, ні смаку і т. п. М'якість, гнучкість, крихкість також не властиві началам. Позбавлені відчуття, начала можуть народжувати істоти, обдаровані ним. Для його появи не потрібно, щоб самі начала вже мали таке відчуття. Лукрецій намагається вирішити питання, яким чином матерія, що не відчуває, в результаті якісного стрибка стає такою, що вже має цю якість відчувати, хоч і складається із тих же самих атомів.

Без будь-яких начал, що сміються, можна сміятись
І розуміти, і в учених словах викладати міркування,
Не складаючись із сім'ян і розумних і красномовних,
То чому ж не можна, щоб усе, обдароване відчуттям,
Складалось із сім'ян, що не мають відчуття?
[44, *95*].

Зникають речі, але смерть не може знищувати матерію тіл, а лише руйнує їхні сполучення, щоб утворювати далі нові, і це приводить до того, що форму і колір змінюють усі речі. Відчуття народжуються в цих речах і знову зникають. Для пояснення того, що структурні зв'язки атомів визначають різноманітні якості речей, Лукрецій проводить аналогію зі структурою мови. У віршах має значення розташування літер, слів. Одними і тими ж буквами люди користуються, коли означають небо і землю, сонце і потоки, моря і дерева, плоди і тварин. Усі зміни матерії — зустрічі, рух, розташування атомів — з необхідністю приводять до зміни в речах. Свободу в природі Лукрецій бачить в наявності вільної волі, яка створює все без участі богів та будь-яких інших гордовитих хазяїв. Якби існували доброчинні боги, то, питає Лукрецій, хіба вони пускали б люті стріли, обминаючи винних і вцілюючи в невинних?

Смертність як атрибут життя

Міркуючи про початок і кінець існування живої істоти, Лукрецій намагається розкрити закони її життєвого шляху. На його думку, природа все доводить до певної межі зростання, а далі покладає кінець вдосконаленню речей, живих створінь.

Тут для всього настає граничного віку час,
Тут на розвиток речей природа накладає шори
[44, *99*].

Лукрецій викладає найзагальніший закон індивідуального розвитку людини, показуючи особливості метаболічних процесів на різних вікових рівнях. Це не суто біологічний аналіз. Це філософський погляд на життя, яке обмежується (і цим визначається) з обох боків небуттям. Мова йде про певно визначений життєвий шлях, який має свою вершину і свій занепад при вичерпанні закладених природою можливостей. Смерть мислиться як іманентний атрибут життя, виявляється закономірним завершенням життєвого шляху живої істоти, включаючи людину.

...Все те, що навкруги розвивається в радісному рості
І досягає крок за кроком зрілості повної,
Більше тіл приймає в себе, ніж назовні виводить,
Якщо харч легко ще в жили проходить і якщо
Не роздавалось до того, щоб багато воно виділяло
І роздавало скоріш, ніж харчується в цьому віці.
Отже, що багато тіл з речей, витікаючи, виходить,
Треба, певно, визнати; але притікає ще більше
В речі, поки їхне зростання не досягне верхньої межі.
Мало-помалу згодом змужнілу міць і сили
Зламують роки, і все життя поступово приходить в занепад.
Адже, чим більшим предмет виявився в кінці розростання,
Чим обширніший він, тим і більше завжди виділяє
Тіл із себе, розносячи їх усюди по всіх напрямах;
Та й по жилах його не легко розтікається харч,
І вже джерело його, при такому значному відливі,
Не може текти досить сильним струменем.
І справедливо мусять загинути, таким чином, речі.
Якщо розклались вони і від зовнішніх ударів зачахли,
Оскільки в похилих роках вже їм бракує харчу,
Та й зовні тіла, продовжуючи поштовхи безперервно,
Речі знищують, зрештою, і ударами їх добивають.
...І все дряхліє, і мало-помалу
Життя, далеким шляхом стомлене, сходить в могилу
[44, *99, 100*].

Для дослідження психіки людини Лукрецій пропонує спостерігати, як вона поводить себе у загрозливих ситуаціях. Саме в них можна почути із глибин психічного справжній голос; тоді зривається машкара, суть виявляється назовні. Розкриваючи мотиви людської поведінки, які приховані від поверхового погляду, Лукрецій вказує на страх смерті, кваліфікуючи його вихідним пунктом усіх пороків людини.

Релігійні марновірства і походження злочинів

В ім'я релігійних вірувань, які покликані приспати страх смерті, здійснюються всілякі мерзоти. Сліпа жадоба грошей, почестей примушує нещасних людей виходити за межі закону. Вони перетворюються на співучасників і слуг злочину, шукають для себе великих покро-

вителів. Ганьба і жорстока бідність звичайно не сумісні з приємним тихим життям і уявляються як переддень смерті. Люди намагаються тікати від неї все далі і далі, охоплені примарним переляком. Вони створюють собі багатства за рахунок крові співгромадян, жадібно помножують ці багатства. З лютою радістю йдуть за тілом померлого брата, не люблять бенкетувати у рідних, лякаються їхньої гостинності. Люди заздрять, що той досяг могутності, а той крокує у блиску своєї слави, а їм доводиться жити у багні і темряві. Люди гинуть заради імені і статуй. Страх смерті доводить їх до огиди перед життям. Не виносячи денного світла, від безвихідної туги вони себе страчують, не розуміючи того, що їхній стан залежить від цього ж страху. Він проганяє сором, розриває найтісніші зв'язки дружби, спотворює благочестя. Навіть свою батьківщину, батьків зраджували, прагнучи уникнути пучини Ахеронта. Перед страхом смерті людина не знаходить потрібної опори буття в інших людях і бачить їх лише як загрозу своєму буттю і звідси — усі пороки.

Антропологічна єдність духа, душі і тіла

Природничо-наукові розвідки Лукреція (найбільше його цікавить зв'язок тіла і душі) мали значний резонанс, адже тут конкретний вихідний пункт для розуміння всієї природи людини, заперечення міфів про безсмертя душі. Цілісність людської природи — нехибна основа для міркувань Лукреція про структуру психічного. Дух або розум, в яких перебуває жива свідомість і думка, є лише окремою частиною людини, як руки і ноги або очі складають частину живого створіння. Якщо дух перебуває в сильній тривозі, душа і тіло відображають цей стан духа. На тілі виступає піт, блідніє шкіра, німіє, ціпеніє язик, заплітається мова, морок застилає очі, дзвенить у вухах, підкошуються коліна і, зрештою, людина від жаху падає на землю [див.: 44, *107*]. Такі спостереження приводять до переконання, що природа духа і душі тілесна. Вони рухають членами тіла, будять його зненацька від сну, змінюють вираз обличчя, спрямовують вчинки. Це здійснюється за допомогою відчуття дотику, а воно ніяк не можливе без тілесної організації.

Дух складається із найтонших і найдрібніших тілець, тому його природа вкрай рухлива. Душа сплетена із дуже дрібних сім'ян і перебуває в сухожилках, жилах і м'ясі. Найбезпосередніший зв'язок душі і тіла як матеріальних за своєю природою Лукрецій вбачає у явищі тілесного виразу емоцій. Будь-який психічний процес або стан неможливий без зв'язку з тілом.

Душі ...єство ...тримається тілом.
Але і для тіла воно і страж і причина здоров'я,
Тому що на спільних коріннях вони тримаються ціпко один з одним,
І без погибелі їх обопільної не можна їх розірвати.
Схоже на те, як не можна із грудочок смоли благовонної
Пахощі витягти без того, щоб вона не пропала,
Так же і душу і дух неможливо із цілого тіла було б вийняти
Щоб усе розкладу тоді не піддалось:
Переплітаються так їхні начала з дня народження,
Що існують вони, наділені спільним життям.
І, очевидно, ніяк ні тіло, ні дух не здатні
Відчувати самі собою, без взаємної дії, окремо,
Але поширюється в нас і всередині розгорається почуття
Із узгоджених їхніх і спільних один з одним рухів [44, *112*].

Розробляючи теорію єдності душі і тіла, Лукрецій підключає для доказу значний генетичний матеріал, випадки патологічного характеру.

Розум одночасно з тілом народжується
....Одночасно з ним і росте і старіє... [44, *116*].

Діти ходять нерівною і хиткою ходою, відповідно і дух з його думкою у них ще зовсім слабкий. Коли людина фізично мужніє, зростає у неї духовна сила. Коли тіло від старості дряхліє, розум шкутильгає, язик заплітається, духовні сили поступово зникають. Душа розкладається і як дим відлітає в повітряну височінь. Коли хвороба вражає тіло, дух починає блукати, що призводить до безглуздих думок. Дух поза тілом, поза людиною бути не може [див.: 44, *119*].

Докази проти безсмертя душі

Лукрецій будує антропологію матеріалістичного змісту переконливо не тільки для свого часу, а й для наступних віків, показує залежність між тілом, душею, духом і доводить смертність людської істоти в цілому. У здатностей тіла і духа бувають сили і життя лише тоді, коли вони зв'язані докупи. Дух самобутньо без тіла не може створити рухів життя, а бездушне тіло не в силах продовжити буття, залишитися з відчуттям. Як вирване око поза тілом не може бачити жодного предмета, так самі по собі дух і душа ні до чого не здатні. З розкладом усієї тілесної оболонки, з останнім диханням життя мусять розсіятись здатності духа і душі, якщо тільки їх з'єднує одна причина [див.: 44, *119*]. Ні очей, ні носа, ні рук, ні язика, ні вух у душі не буває, якщо тільки вона відокремилась від тіла. Отже, ні відчуття, ні саме життя для душі без тіла неможливі.

Лукрецій послідовно і невтомно спростовує усі можливі докази існування безсмертної душі, раз і назавжди готової,

зрілої, якій тільки залишається мандрувати за забаганками провидіння з одного тіла в інше. Якщо душа, міркує Лукрецій, має безсмертну природу і поселяється в людині, входячи в тіло при народженні, то чому ж тоді ми не пам'ятаємо про минуле життя, не зберігаємо слідів тих подій, що траплялись раніше. Крок за кроком спростовуються докази безсмертя душі, які було висунуто Платоном у творі «Федон» та інших діалогах. Зокрема, піддано грунтовній критиці теорію пригадувань, за якою людина з самого народження вже має всі знання, які їй лише треба пригадати, а не набути в результаті творчої діяльності. Платонівська діалектика в психологічній галузі має пасивний характер, знання беруться готовими одвіку, їх треба тільки пробуджувати в сократичному діалозі. Лукрецій пропонує теорію змістовної активності людського розуму.

Якщо духа могла змінитися так сильно здатність,
Що зовсім про все минуле він втратив пам'ять,
Це, на мою думку, мало відрізняється від смерті.
І тому ми мусимо переконатись, що душі, які вже були,
Згинули, а та, що тепер існує, тепер і народилась [44, *122*].

Не тільки становлення інтелекту, а й усього психічного складу людини заперечує ідею безсмертя душі. Показавши розвиток тіла і душі в їхній тісній взаємодії, Лукрецій зауважує, що втілення душі в готову матеріальну оболонку бути не може. В такому сполученні не виявиться спільне відчуття.

Ідея смертності душі заперечує песимізм

Звичаї, навички, поведінка живих істот заперечують ідею можливості для душі обмінювати тіло на тіло. Від такої зміни ставав би іншим спосіб поведінки. Гірканські пси, лякаючись нападу рогатих ланей, тікали б геть. У повітряних висотах тремтів би сокіл і далеко летів, побачивши голубку. Якщо наполягають на тому, що душі вічно повертаються в тіла, чому ж тоді, питає Лукрецій, із розумних їм можна стати дурними, чому нерозумні жеребчики не так тямущі, як дорослі коні? [44, *125*]. Досвід переконує людину, що для неї смерть — ніщо. Зникає підстава для песимістичного погляду на людське життя, світ в цілому. Людина може залишитися спокійною, зустріти смерть з повним достоїнством як особа, що зрозуміла справжню ціну саме обмеженого часом життя.

Коли вже нас не стане, коли розійдуться
Тіло з душею, із яких ми в ціле поєднані тісно,
З нами не зможе ніщо трапитись після нашої кончини,
І ніяких відчуттів у нас не з'явиться більше,
Навіть якщо море з землею і з морями змішається небо
[44, 127]

При справжній смерті не може бути нікого,
Хто б зміг, як живий, свою загибель оплакать,
Бачачи себе самого роздираним або спалюваним [44, *128*].
Кинь все те, що рокам твоїм не властиво,
І без жалю віддай своє місце нащадкам: так треба [44, *131*].

Все, що віджило, витісняється новим, і речі відновлюються знову одні з одних в силу об'єктивних законів. Ніхто не зникає в мороці, безодні того світу; новим поколінням потрібен запас речовин. Але й ці покоління підуть за тобою услід, завершивши життя. У повну власність воно нікому не дається, а тільки на певний час. Для людини не мав значення той час, який пройшов до її народження. Природа ставить дзеркало для наступних часів.

Життя, з одного і другого боку якого Лукрецій уявляє *ніщо,* фіксується у своєму абсолютному значенні і саме тому, що воно конечне. Вплетення цього життя в загальний колообіг природи є необхідний, закономірний процес. Перехід життя в його повне небуття — смерть — повинен сприйматися людиною з внутрішньою переконливою готовністю.

Смерть як завершення життя стосується не тільки простого люду, а й всесвітньоісторичних осіб — тема, яку Шекспір підніме у своїх трагедіях. Лукрецій розробляє цю тему не як трагедію людського існування, а як природне явище, яке слід зустрічати із повним спокоєм. У цьому він бачить велич людини. Він перелічує видатних людей стародавнього світу — філософів, полководців, поетів і всюди бачить для всіх єдину участь — абсолютне завершення життя.

Сціпіон, ця блискавка війн і гроза Карфагену,
Віддав кості землі як найостанніший прислужник.
Пригадай ти творців наук і красних мистецтв,
Згадай супутників Муз геліконських, Гомера, який
Скіпетром один володів, але спочив, як і інші люди.
І, нарешті, Демокріт, коли вже зріла старість
Попередила його про слабіючу силу розсудку,
Сам добровільно поніс свою голову смерті назустріч.
Також Епікур відійшов після звершення життєвого шляху,
Він, хто перевищив людей обдаруванням своїм і затьмарив
Усіх як зірки, сходячи, затьмарюють ефірне сонце [44, *132*].

Ніхто не може добитися втіх простим продовженням життя. Те, чого у людини немає, стає для неї палко бажаним. Досягаючи однієї мети, з пристрастю люди шукають іншу. Всі страждають від незгасаючої жадоби життя [див.: 44, *134*]. Разом з цим для нього встановлено певну межу — лейтмотив аналізованого твору Лукреція. Людина живе, поки не вмре. *Смерть* є внутрішня даність життя. Одне визначається через

інше не тільки біологічно, але і в психологічному розумінні. Цей внутрішній конфлікт, мабуть, найкраще зрозумів Тіт Лукрецій Кар і цим виразив в історії психології важливу рису конфліктної ситуації. В цьому не тільки головний пафос аналізованого твору — визначити життя через його протилежність — смерть в широкому антропологічному розумінні, але й основа для побудови системи психології. Цьому служить атомістична теорія світу і психіки, ідея матеріальної єдності великого і малого світу, уявлення про єдність і протилежність душі і тіла. Природу духа було роз'яснено в його безпосередньому зв'язку з тілом, зазначалося, що при розпаді тіла все повертається до своїх першоначал. Тепер Лукрецій приступає до теми, яка тісно пов'язується з попередніми. Це дальший розвиток вчення Демокріта і Епікура про ейдоли, які Лукрецій називає примарами.

Є у речей те, що ми за примари їхні вважаємо;
Тонкій плівці подібні, від поверхні тіл відділяючись,
У повітрі вони ширяють, літаючи у всіх напрямах [44, *138*].

Розвиток Лукрецієм демокрітового вчення про ейдоли

Відділені від речей, вони недоступні для людського зору. Якщо дим, пахощі, жар витікають в розсіяному вигляді, то найтоншу плівку примари ніщо не може розірвати при її відокремленні від тіла. Ці плівки, відображаючись у дзеркалі або у воді, в будь-якій блискучій поверхні, є *образами* предметів, від яких вони відшаровуються й зберігаються так, що точно відображають фігури своїх предметів [44, *140*]. Ці плівки (ейдоли, примари), що складаються з найдрібніших тілець, попадають в органи чуття і викликають відповідні психічні процеси. Ці плівки безперервно збуджують людську психіку, внаслідок чого з'являється зорове, слухове, нюхове, смакове та інші відчуття. Лукрецій показує відцентровий процес, який відбувається в органах чуття і характеризується тим, що назустріч плівкам, які йдуть від речей, виникає потік атомів суб'єктивності. У новий час такий відцентровий процес було названо аперцепцією (Лейбніц). Лукрецій, звільнивши пояснення психічного від втручання божественних сил, визнав активність самої людини у наївній формі стародавнього натуралізму. У зв'язку з двома спрямованими один одному назустріч процесами при діяльності органів чуття пояснюється значна кількість фактів, зокрема виникнення ілюзій зору тощо.

Хоч образ світу залежить від складного процесу сприймання з певними деформаціями плівок — відображень об'єктивних

предметів, Лукрецій закликає довіряти показанням органів чуття, коректуючи їхню діяльність з боку розуму. В єдності відчуттів і розуму здобуваються істинні знання. Кожному відчуттю властива окрема сфера відображення дійсності. Тому необхідно особливому відчуттю порівнювати м'яке або тверде з холодним або гарячим та ін. Це не можуть здійснювати окремі органи чуття. Мова йде про знайоме ще з арістотелевого часу *спільне відчуття*, яке становить певний перехід від рівня чуттєвого до рівня розумного пізнання.

Сенсуалістична психологія Лукреція

Розвиваючи сенсуалістичну теорію психіки, Лукрецій показує процес виникнення уявлень на основі змішування примар від різних речей. Ці примари літають різними шляхами. В повітрі вони легко, як нитки павутиння, сходяться між собою. Тканину уявлень Лукрецій мислить значно тонкішою, ніж самі образи, які, зокрема, б'ють в очі і викликають зорове відчуття. Проникаючи в тіло людини через пори, ейдоли тривожать тонку сутність душі, приводять в рух почуттєву сферу людини. Так з'являються образи кентавра, Сцілли та інших фантастичних чудовиськ. Лукрецій спеціально підкреслює, що не людиною породжується фантастичний образ кентавра, а тільки тоді, коли в об'єктивному світі образ коня зійдеться з образом людини [див.: 44, *151*].

Під час сну сила душі розбігається по членах тіла і *частково* виганяється назовні. Інша частина щільно збивається і віддаляється в глибину тіла. Всі його члени розслаблюються і стають в'ялими. Не вся душа виходить із тіла у сні, інакше для людини наступила б смерть.

За людською *волею* слідкують спеціальні ейдоли, які зумовлюють рухову активність людини — прості акти і складні вчинки. Око, зокрема, з певною напругою пристосовується до розгляду тонких предметів. Без належної *уваги* до цих предметів людині здається, ніби кожен з них віддалений на велику від неї відстань. Маючи спеціально спрямовану активність, дух випускає з свого поля зору все, за винятком того, чому він сам повністю віддався. Це визначають ейдоли, що домінують на певний час у психіці. З позицій такого домінування розкривається психологія потреби. Актуалізована потреба приводить суб'єктивне психічне в рух, після чого наступає дійсний рух самого тіла.

Перехід від ідеального до реального в людській природі Лукрецій змальовує в суто натуралістичних фарбах. Спочатку з'являється ейдол руху в людському дусі і вдаряє його. Так

народжується воля. Ніхто не може почати справи, поки дух не передбачатиме, чого він бажає. Що він передбачає, то й є образом речі. Коли збуджується дух і стає охопленим потягом рухатися, відразу ж він здійснює удар по силі душі, яка всюди по *суглобах і членах розсіяна в тілі.* Для духа це не важко здійснити, адже він тісно зв'язаний з душею. Далі душа вдаряє тіло, і воно починає рухатись від такого поштовху. Лукрецій не бачить нічого надприродного в тому, що такі найнікчемніші тільця, якими виявляються атоми, можуть вільно управляти значною вагою тіла, спрямовувати його в потрібному напрямі. Вітер при всій його тонкій сутності може гнати перед собою велетенський корабель.

У Лукреціевій теорії тілесних рухів, які лежать в основі функціонування психічного, можна побачити матеріалістичне тлумачення Арістотелевої теорії про три душі в одній людині. Лукрецій при цьому прямує до антропологічного монізму на атомістичній основі, в той час як Арістотель фактично залишається дуалістом, відокремлюючи розумну душу повністю від будь-якої зв'язаності з тілесними процесами. Дух, душа і тіло — органічно зв'язані компоненти людської істоти. Лукрецій зберігає надбання античної психології, здійснює певний підсумок її досягнень, робить це успішно завдяки матеріалістичній спрямованості свого психологічного мислення.

Трикомпонентне тлумачення природи людини приводить Лукреція до відповідного пояснення вищих психічних функцій. Він, з одного боку, досить натуралістично описує біологічний і навіть фізіологічний бік кохання, часто апелюючи до Венери Доступної. Разом з цим він показує виникнення ідеалізованих образів коханої людини. Чорна здається «медуницею», замазура — «простушкою», худа — «кізочкою», карлиця — «грациозною крихіткою», здоровулю назвуть «величавою», заїку — «милою щебетунею», німу — «соромливою», тушу грудасту «Цererою, що годує Вакха».

Особливості мікрокосмосу і макрокосмосу і спрямування людської поведінки

Розкриваючи ідею про зв'язок життя і смерті, Лукрецій вдається до аналогії між будовою мікрокосмосу і макрокосмосу. Земля і полум'я піддаються смерті, гинуть волога, повітря. Час перемагає камінь. Руйнуються башти, на пил розсипаються тверді скелі. Небесам і землі уготовано неминучу загибель. Лише атомна структура світу не зникне ніколи, і в цьому основа вічності світу. Час змінює природу всієї світобудови. Із одного стану все переходить в інший. Не залишається нічого стійкого: все перетворює

природа і все вона примушує змінюватись. У цій зміні Лукрецій відшукує те, що залишається постійним,— предмет, який розкриє Гете згодом у вірші «Постійне у змінах». У Лукреція мова йде про певну конкретизацію ідеї конфліктної ситуації, що визначається в термінах змінного і постійного. Не зважаючи на відходи природного добору, про який Лукрецій висловлює певні здогадки, щось залишається і постійним — «кожний вид зберігає своє обличчя» [44, *203*].

Ціцерон

Будова великого і малого світу, їхні взаємовідношення дають підставу визначити спрямування людської поведінки, гідної для особистості в такий час, коли її піддавали тяжким історичним випробуванням.

Краще жити, покоряючись, у певному спокої,
Ніж влади бажати верховної і царського сану.
Нехай же даремно вони обливаються потом кривавим,
Знемагаючи в боротьбі на шляху честолюбства вузького:
Все розуміння своє із чужих вони уст почерпають,
Слухають думки інших, а власним чуттям не довіряють.
Було так колись, так є і тепер і далі так буде [44, *209*].

Лукрецій, висуваючи твердження, що «світу будова смертна і що небеса складаються із народженого тіла», прояснює головну думку свого твору і зміст провідних понять своєї психології — взаємне визначення життя і смерті.

в. Конфлікт між «морально-прекрасним» і «корисним» у виборі способу життя

Ідейні джерела психології Ціцерона

Літературна спадщина Ціцерона (106—43), в тому числі коло його психологічних ідей, оцінювались то як неоригінальні, еклектичні, то їй надавалось найкраще місце для свого часу. Один із відомих знавців античної культури Ф. Зелінський сказав про Ціцерона, що це «найбагатша із усіх заповіданих нам стародавнім світом особистостей». Ціцерон стояв на вершині античної культури, шанобливо і глибоко засвоїв її найкращі результати, так що до його творів звертаються, як до скарбниці ідей античного світу. К. Маркс широко використав твори Ціцерона як джерела з історії філософії у своїй докторській дисертації. Слід розрізняти джерела

ціцеронівської думки (зокрема, психологічної) від його теоретичних досягнень, в яких він виступив *оригінальним мислителем.*

Сам Ціцерон не приписував собі філософської оригінальності і з щирою скромністю бачив свою заслугу лише в тому, що він рідною мовою виклав учення своїх попередників. Насправді ж він збудував на основі досягнень античної думки оригінальне, закарбоване духом особистісної творчості психологічне вчення. Твори Ціцерона психологічного змісту були написані в найкоротший термін — протягом 45—44 років. З цього часу він вплинув не тільки на ідеологію стародавнього світу, середньовіччя, а й Відродження.

Не знаходячи критеріїв для розрізнення реальних та нереальних уявлень, під впливом новоакадеміка Аркезилая Ціцерон проголосив сумісність гносеологічного та метафізичного скептицизму з догматизмом у галузі практичної моралі — думка, що лягла в основу критичної філософії І. Канта. Заперечуючи ідею долі як у формі фаталізму, так і в філософській інтерпретації детермінізму, він визнає принцип «свободи волі», чим відвойовує поле для етичних розвідок. У своїй практичній філософії, відповідаючи на питання «як жити?», він вчив: «Хто дотримується керівництва природи, той ніколи не буде помилятись». Середовище та виховання спотворюють природні схильності. Практична психологія мусить їх виявляти і сприяти оберіганню. Ціцерон розуміє природне не як примітивне, а розгорнуте досконале.

Природні потяги і відповідні доброчинності

Так, зрозуміле «природне» виявляється в п'ятьох основних потягах людської душі до пізнання, спілкування («соціальний інстинкт»), першості, порядку і гармонії. Цим потягам відповідають доброчинності — мудрість, справедливість, мужність, поміркованість (зрівноваженість). Остання полягає в узгодженості «загальної природи» людини з «особистою натурою» кожної людини окремо. Ціцерон у зв'язку з цим ставить до людини вимогу будь-що зберігати і розвивати особистісні риси свого характеру, оскільки вони не порочні.

Кожний з чотирьох потягів є джерелом особливого кола обов'язків. Потяг до першості має тенденцію заміняти міркування морального обов'язку міркуванням практичної користі. Остання, в свою чергу, схильна схрещуватись з міркуваннями морального обов'язку. У Ціцерона все наполегливіше з'являються ідеї конфліктної ситуації, зокрема, між потягом до спілкування — служити людям і потягом до першості — при-

мушувати людей служити нам. Виникає конфлікт між справедливістю і користю.

Моральний закон, який живе в людині, тотожний з правильно усвідомленим розумом — дорогоцінний дарунок природи. Спираючись на нього, людина може вести щасливе життя, не лякаючись одвічних ворогів — болю, старості, смерті. У старості занепад фізичних сил винагороджується зникненням певних бажань, пов'язаних з фізичною силою, і наступним розквітом розумових і моральних сил, які при розумному способі життя не зраджують людину до самої смерті. Біль — зло, даремно стоїки його заперечують. Сила болю пом'якшується загартовуванням душі і тіла, доброчинністю. Смерть не страшна: якщо душа безсмертна, вона переходить із гіршого світу в кращий, якщо ні,— повністю зникає свідомість.

Симпатія та форми її вияву

Переборення страху смерті дає людині можливість цінувати позитивні блага, які дає життя. Головне серед них — струм *симпатії,* що оточує людей у товаристві близьких. Це *дружба,* якщо цей струм виходить від небагатьох, *і слава,* коли від багатьох. Дружбу і славу Ціцерон вважає вищими благами життя. Він відрізняє істинну дружбу від лестощів, славу — від популярності. Істинні дружба і слава мають умовою доброчинність як джерело обов'язків, яка дає можливість торжествувати над ворогами. Доброчинність достатня для щасливого життя.

Ідея співвідношення мікрокосмосу і макрокосмосу поступово відходить вбік під впливом скептицизму, поступаючись проблемі моральних стосунків між людьми. Відшукується гармонія між особистістю і соціальним оточенням. Ця гармонія виражається в струмі симпатії, а той, в свою чергу,— в дружбі і славі. Якщо у Емпедокла любов і дружба були космічними силами, що встановлювали гармонію і порядок у всесвіті, за Ціцероном ці почуття мають місце тільки серед людей. Замість великого космосу тепер виступає людське суспільство. Ситуативний конфлікт між соціальністю та індивідуалізмом долається в торжестві симпатії — дружбі і славі. Гармонійно розв'язуються конфлікти, пов'язані зі старістю, болем, смертю. Досліджуючи природне явище смерті, Ціцерон, як і Лукрецій, здійснює розвідку відношення тіла і душі.

Проблема смертності душі і мотиви поведінки

Ідею безсмертя душі Ціцерон визнає на основі природженого відчуття, «одностайного» свідчення багатьох народів, що відображається в ритуалах, містеріях, звичаях. «Згода усіх є голос природи, а всі визнають, що існує щось

таке, що не має відношення до померлих, то й ми мусимо визнати це». Існує філософський доказ: душа не складається із частин, тому і не знищується. Бажання слави після смерті — відшук опори буття в інших людях.

Ціцерон не бачить того, що потяг до слави як прагнення до ідеальної опори більше свідчить про смертність душі. Ціцерон не бачить тому нічого позитивного в тому, що людина зникає після смерті. Вимогу «пізнати самого себе» він відносить не до тіла, а до духу. Дух самодостатній, він спрямовує психічну діяльність. Можна дивитись і не бачити, слухати і не чути, якщо сам дух неуважний. Органи чуття самі по собі не сприймають. Це прерогатива духа.

Душа самодостатня, вона приводить себе в рух не з боку зовнішніх подразнень, а з власної природи. Оскільки вона одна із усього існуючого *постійно сама себе рухає,* то вона, звісно, не виникає в часі, вічна. Пам'ять як важлива властивість психічного також показує самодостатність душі. Пам'ять не є сприйманням записаних на психіці, як на воску, відбитків. Матеріальний орган не може вмістити в собі нескінченну кількість предметів. Це властиве духу, який в собі має невичерпний зміст, поступово розкриває його. Платон, Ціцерон, а далі Августін у психології пам'яті відшукують засади, на яких роблять ідеалістичні висновки про вічність, безсмертність душі. Ціцерон наводить випадки прямого зв'язку між віруванням у безсмертя душі та поведінкою людини. Каллімах залишив епіграму на Клеомброта із Амбракії (Південний Епір), який «кинувся вниз зі стіни прямо в Аїд» після знайомства з твором Платона «Федон», де наводяться докази безсмертя душі [див.: 10].

Відкидаючи натуральні елементи як субстрат психічного, Ціцерон знаходить *духовну первісну* матерію як опосередковуючу ланку між тілом і духом. Це пошук зв'язки, гармонії між двома конфліктуючими компонентами людської природи, між компонентами конфліктної ситуації. Існування цієї зв'язки дає можливість пізнати невидимий дух людини, спостерігаючи за діями пам'яті, здатністю почувати, шкидкістю рухів, всією красою доброчинності.

Обов'язки людського буття

Наводячи *теоретичні* докази безсмертя душі, Ціцерон об'єктивно показує, що у своїй *практичній* діяльності як особистість людина виходить з тієї мало усвідомлюваної засади, що душа смертна. Психологічний зміст значимих вчинків приводить до такого визнання. Смерть, як би її не уявляли, не є злом. Та сила, яка створила людину,

не кине її в безвихідну скорботу смерті після того, як було подолано велику кількість життєвих незгод. У проблемі смерті римська стоїчна думка шукає силу, що переважає людську, і вимагає *покірності* перед нею, вважаючи це природним станом. Ціцерон твердив про фаталістичну залежність мікрокосмосу від макрокосмосу. Смерть становить найповніше заперечення мікрокосмосу; так по суті відкидається уявлення про безсмертя душі. Для Ціцерона світ великий (особливо людське суспільство) був чітко визначеним цілим, стояв перед людиною не тільки як абсолютна перешкода її буття, а разом з цим як поле для суспільного діяння. Ціцерон прославляв світ громадянського життя і сам став його великою жертвою.

Ідея знищуваності мікросвіту компенсується зверненням до світу великого, в якому людина продовжує вічно жити завдяки продуктам своєї діяльності, насамперед моральних відносин. Границі земного життя людини вимагають від неї здійснити щось таке, що залишатиметься у віках. Нескінченність життя було б його повним знеціненням. Змістом громадянського життя виступає ідея розквіту батьківщини. Це лейтмотив психології вчинків. Старий фатум набуває форми обов'язку, честі тощо.

Ідея завершеності людського буття, його осмисленості розглядається з позицій визнання смертності душі. Звідси ідея завершеного життєвого циклу. Немає такого короткого людського життя, яке не давало б можливості виконати завдання формування і вияву досконалої доброчинності. Це лейтмотив ціцеронівської психології, етики і т. д. Доброчинність здійснюється як подвиг, у формі подвигу, який вводить людину у великий світ суспільності, щоб навічно залишитись в ній. Ціцерон як велична діяльнісна натура немов би списував з себе закони життєвого шляху особистості. Він якось зауважив: «Я вже виконав *обов'язки мого буття,* залишилась тільки битва з долею».

Ідея завершеності буття пов'язується з творчою діяльністю людини, адже творчий акт, що дає оригінальні продукти, показує відносну завершеність психічного буття, після чого життя втрачає свій сенс, якщо не буде поставлено нову творчу мету. Ціцерон наводить легенду про будівників храму Аполлона в Дельфах — Трофонія та Агамедона. Після завершення будівництва храму вони просили богів про гідну нагороду за їхню працю, просили про те, що є для людини найбільшим благом. На третій день Аполлон виконав прохання: їх знайшли мертвими неподалік від їхнього творіння. Ціцерон мислить

таке життя як перманентний подвиг, вираження особистісної честі, доблесті, геройства.

Подвиг є вчинком на грунті загостреної конфліктної ситуації. Гармонійне вирішення цього конфлікту в акті подвигу (приводить він людину до загибелі чи ні) вже надає життю найвеличнішого смислу і вказує на можливість його завершення. «Славна смерть за батьківщину не тільки не потребує вихваляння з боку вправних ораторів, але мусить насправді здаватися щасливою» [112, *307*]. Дочка Ерехтейя добровільно пішла на смерть для врятування життя своїх співвітчизників. Іфігенія, наводить далі приклади Ціцерон, дозволила принести себе в жертву в Авліді, «щоб викликати кров ворогів своєю кров'ю». «У всіх на вустах Гармодій і Арістогітон (тирановбивці.— *В. Р.*), спартанець Леонід, фіванець Епамінонд» [112, *307*].

Психологія мовної комунікації

Мікрокосмос — це насамперед, громадянин, що здійснює соціальну комунікацію, особливо у слові. Створюється спеціальне мистецтво, античність породжує його геніальних представників для здійснення громадянської єдності. У трактатах про ораторське мистецтво Ціцерон розкриває психологічні механізми комунікації між мікрокосмосами, показує емоційний вплив мови на людину, здатність мови виражати її духовний зміст, психічні особливості людини, які постають у сфері мовної комунікації.

Ораторське мистецтво — витвір античності, що постав у зв'язку з особливостями громадянського життя Греції та Риму. Оратор і форум — компоненти взаємодії, в ході якої оратор заглиблюється в душі слухачів, спрямовує їхню психологію. Це передбачає знання цієї психології, самого знаряддя взаємодії — словесного впливу на людей. В результаті оратор здійснює зараження, уніфікацію, єдність поглядів і почуттів, єдність вчинкової дії. З історичним розвитком *особистості* ораторське мистецтво поступається місцем більш індивідуалізованим формам підкорюючої комунікації. Антична думка на практиці і в теорії розробляла психологічні проблеми мови, щоб дати можливість людині-громадянину досягти опори в бутті, творити цю опору в самій живій істоті, яка в роді своєму, у своїй родовій спадкоємності має єдино можливу безсмертність. Мікрокосмос насамперед виявляється необмеженою сукупністю представників *громадянської общини.*

У психологічних основах ораторського мистецтва Ціцерон звертає увагу на форму і суть цієї своєрідної комунікації. «Тут необхідно засвоїти найрізноманітніші знання, без яких швидкість виголошення безглузда і смішна. Необхідно нада-

ти красу самій мові, не тільки відбором, а й розташуванням слів; і *всі рухи душі,* якими природа наділила рід людський, *слід вивчити до тонкощів* (підкреслено авт.— *В. Р.*), тому що вся міць і мистецтво красномовства в тому й повинні виявлятись, щоб або заспокоювати, або збуджувати душі слухачів» [114, *80*].

Виконання промови оратором вимагає слідкувати за рухами тіла, жестикуляцією, за виразом обличчя, звуками та відтінками голосу. Особливу увагу Ціцерон приділяє функціонуванню пам'яті і розглядає тонкі її механізми, наповнюючи її психологію значним змістом, рішуче виходячи за межі традиційно платонівської гносеологічної інтерпретації. Августін далі всебічно і грунтовно розвиватиме в єдності гносеологічний і психологічний аспекти пам'яті, але Ціцерон поклав цьому серйозний початок. «Що сказати мені про скарбницю всього пізнання — *пам'ять?* Адже, звісно, що якби наші думки і слова, знайдені і обмірковані, не були б доручені їй на зберігання, то всі достоїнства оратора, якими б вони не були блискучими, пропадуть даремно» [114, *80*]. Оратор і мудрець мусять жити в одній людині. Ціцерон розглядає ораторське мистецтво як прикладну психологію.

Природна обдарованість для оратора — альфа та омега його істоти, вона робить можливою творчу активність розуму і натхнення. Оратор з таким обдаруванням швидко знаходить предмет промови, розвиток цього предмета стає швидким, запам'ятання — правильне і міцне. Наука в кращому разі збуджує швидкість розуму; але обдарувати нею не може, все це дари природи.

Задовго до висунення «парадоксу про актора» Д. Дідро Ціцерон без вагання стає на бік того положення, що оратор, як і трагічний актор, мусить увійти в глибину переживання людей. «Неможливо викликати у слухача ні скорботи, ні ненависті, ні неприязні, ні страху, ні сліз співстраждання, якщо всі ці почуття, які оратор прагне викликати у судді, не будуть виражені, або, краще сказати, випалені на його власному обличчі» [114, *167*]. «Промова, якою оратор намагається збудити інших, за природою своєю збуджує його самого навіть більше, ніж будь-якого із слухачів» [там же].

У Ціцерона знаходимо тонку діалектику в тлумаченні психічних властивостей людини, найбільше — пам'яті. Він розкриває єдність запам'ятання і забування, вважаючи останню здатність навіть важливішою, ніж перша, у зв'язку з цим наводить слова Фемістокла про те, що краще було б навчитися не мистецтву пам'ятати, а мистецту забувати, що треба

[див.: 114, *191*]. Ціцерон вказує на мнемонічні принципи і, в першу чергу, на «розпорядок»: слід тримати в умі картину яких-небудь місць і по цих місцях розташовувати уявлювані образи предметів, що запам'ятовуються. Порядок місця збереже порядок предметів, образ предметів позначить самі предмети: місця використовуватимуться як віск, зображення — як надписи» [114, *201*]. Здатність запам'ятовувати пов'язується з діяльністю органів чуття, а серед них найбільше — відчуттями зоровими. Найкраще запам'ятовується те, що, хоч і сприймається слухом, відтворюється в уявленні за допомогою зорових відчуттів. Ціцерон подав опис випадків феноменальної пам'яті, описав явище ейдетизму, не вживаючи цього терміна. Люди з такою пам'яттю бачать образ предмета, ніби відтворений на воскових табличках. Не тільки в мнемонічних обдаруваннях, а й у багатьох інших психічних особливостях людини Ціцерон відшукує індивідуальні особливості.

У праці «Оратор», присвяченій М. Бруту, Ціцерон вказує, що у промові слід враховувати основні компоненти вчинкової акції, вона сама виявляється такою. У Ціцерона компоненти вчинку розташовуються на рівні ситуації. «Що сказати?» — питання, яке виражає змістовний бік ситуації. «Про що б не говорилось у судовій або політичній промові, слід з'ясувати, по-перше, *чи мав місце вчинок* (підкреслено авт.— *В. Р.*), по-друге, як його визначити, по-третє, як його оцінити» [114, *340*]. При наявності таких компонентів ораторська промова зможе вплинути на інших людей. Вчинковий підхід показує, що склад промови може бути скорботним, радісним і т. п. *Виголошення промови є немов би красномовством тіла* і складається з голосу і рухів. Змін голосу існує стільки ж, скільки є змін душі, які і називаються здебільшого голосом [див.: 114, *341*].

У розкритті ідеї досконалого оратора Ціцерон, виходячи із вчинкової структури мови, вперше в історії психології самосвідомо поставив питання про об'єктивну логіку психічного і характер психологічного дослідження. Зміст і форма промови, розкриті у своїй вчинковій структурі, вказують і на таку ж структуру пам'яті, мислення, емоцій, інших психічних якостей людини, зрештою, психіки в цілому. Ціцерон з захопленням вказує на дивну природу людського голосу, який виражає найінтимніші глибини людської психіки. Аналогічну здатність мають фізіогноміка і пантоміміка. Обличчя за силою виражальної функції поступається тільки голосу. Як обличчя є відображенням душі, так очі — її вираженням [див.: 114, *342—343*].

Мова, розглянута Ціцероном за структурою вчинку, дає підставу включити її в психологічну структуру особистості оратора — найрельєфнішої фігури античності, уособлення ідеалу того часу. Інші риси досконалої особистості в античну епоху розкрито Ціцероном у філософсько-психологічних трактатах, присвячених старості, дружбі, обов'язку, написаних за рік до його насильної смерті. Діалоги «Про дружбу», «Про обов'язки» написано після вбивства Цезаря. Ці твори мали величезний вплив на мислителів пізньої античності, раннього християнства, Відродження і Просвітництва.

Психологія життєвої долі людини

Головний психологічний базис для розгляду особливостей віку старості — принцип «життєвої долі людини». Це не просто предмет психології того або іншого віку. Ідея «життєвої долі» поєднує в певній осмисленості всі перипетії людського віку як такого. Починаючи психологічний розгляд старості, Ціцерон пов'язує цей вік з вирішенням ідеї життєвого призначення людини та завершення цього призначення. В цьому віці психологічні особливості стають опорою для вирішення питання про «смисл людського життя». Де завершується вікова психологія, там вирішується проблема життєвої долі людини. Менш цілеспрямовано і деталізовано це питання піднімалось неодноразово в стародавній китайській психології. Проте соціальні умови, громадянське життя у Стародавньому Китаї не дозволяли поставити цю проблему на належному рівні. Мова йде насамперед про характер усвідомлення соціальної гідності особистості. Правда, і для римського віку пряма постановка такого питання не залишається ще без покарання. Доля самого Ціцерона, Сенеки та інших мислителів може бути тому доказом.

Старість виражає собою неминучий закон природи на життєвому шляху людини. Ціцерон розглядає цей вік як результат тривалого і змістовно заповненого життя. Мудрість, авторитет, прийняття належних рішень — здатності, які набирають силу найбільше в цьому віці. Хоч слабкою стає пам'ять, але активні вправи допомагають зберегти її на належному функціональному рівні. Фемістокл пам'ятав імена усіх своїх співгромадян. Софокл, зберігаючи до глибокої старості у продуктивному стані свій розум, писав трагедії всесвітнього значення. Занепад сил має причиною не стільки хвороби старості, як пороки молодості. Плотські насолоди як самоціль, ворожі розуму, моральності, гасять світло духа. Насолода від землеробства доступна кожному. Вінець старості — авторитет.

Але ні сивина, ні морщини не є підставою для авторитету. Його завойовує життя, прекрасне моральним духом. Навіть короткий строк нашого життя вистачить для того, щоб провести його чесно і морально-прекрасно [див.: 112, *25*].

Ціцерон говорить про «почуття вмирання», яке властиве людині, що завершує свій вік. Триває це почуття недовго, особливо у старих. Ціцерон наштовхується на певні проблеми життєвого шляху людини, які тільки на рубежі XIX і XX століть привернули до себе увагу і були названі І. І. Мечніковим закономірностями і явищами ортобіозу. Ціцерон пише: «Задоволення всіх прагнень приводить до задоволення життям. Певні бажання властиві дитинству. Невже до цього прагнуть молоді люди? Певні потяги властиві ранній молодості. Але хіба до них схильний зрілий вік, який називають середнім? Певні потяги властиві і цьому віку, але до них вже не схильна старість; деякі, тобто останні, прагнення властиві старості. І ось як зникають потяги, притаманні більш раннім вікам, так зникають і прагнення старості. Щоразу, як це наступає, задоволеність життям робить своєчасним прихід смерті» [112, *28*].

Наймудріші люди вмирають у повному душевному спокої. Навіть при думці, що індивідуального безсмертя немає, каже Ціцерон, для людини все ж бажано згаснути у свій час, адже природа встановлює для життя, як і для всього іншого, певну міру. Старість — завершальна сцена життя, яке схоже на закінчення вистави в театрі. Втомлення від неї нам слід уникати, особливо тоді, коли людина задоволена [див.: 112, *30*].

Дружба як психологічний феномен

Одну з великих окрас життєвого шляху приносить людині дружба, яку Ціцерон визначає як *згоду* у всіх справах у сполученні з доброзичливістю і прив'язаністю. Доблесть, а потім чесність і доброта породжують і підтримують дружбу. Ця остання виникає більше від природних схильностей, ніж в силу необхідності, більше від душевної схильності у поєднанні з почуттям приязні, ніж від міркування про те, яку користь принесе дружба. Люди зближуються в ній на основі моральної гідності. Усім цим якостям дружби Ціцерон знаходить навіть «лінгвістичне пояснення», зіставляючи однокореневі слова amicus і amor (друг і любов).

У дружбі не слід шукати якусь винагороду, адже всі плоди дружби містяться в самій приязні. Етичний і громадянський підтекст у дружбі Ціцерон висуває на перший план, при цьому осуджує Фемістокла і Коріолана, які, будучи вигнані

із Батьківщини, виступили проти неї із зброєю в руках. Зрадивши Батьківщину, ці люди втратили усіх друзів, загинули у повній самітності, так і не знайшовши однодумців. Заради друзів слід звершувати тільки морально-прекрасні вчинки. Тиран не має друзів, живе у підозрі до всіх і тривозі. Рівний рахунок отриманого і відданого суперечить дружбі.

Ціцерон ставить до дружби великі вимоги і дивується тому, що люди у всіх інших справах виявляють більше уваги, ніж при виборі друзів. Скільки у кого кіз або овець знає кожний, скільки ж друзів сказати не може. Придбаючи кіз і овець, люди виявляють велику стурбованість, а при обранні друзів виявляють зневагу. Мова йде про обрання вірних, надійних, стійких людей. Їх дуже мало, скаржиться Ціцерон. Про них важко судити, поки їх не випробуєш, але випробувати їх доводиться, вже перебуваючи з ними у дружніх стосунках.

Вірність у дружбі — найважливіша її риса, яка випливає з доблесті. На цьому грунті виникає *сумісність* у дружбі. «Різниця в характерах приводить до розбіжностей у потягах, це порушує дружні відносини» [112, *49*]. *Рівність* і *справедливість* сприяють тому, що в дружбі люди ніби зливаються в одну істоту. Це дає підставу Ціцерону заявити, що «дружба — шлях до найвищого блага природи» [112, *51*]. Всі покоління людей високо цінують дружбу і прагнуть до неї. Ціцерон наводить слова давньогрецького вченого-піфагорійця Архіта Тарентського (428—305 до н. е), в яких дружба тлумачиться з погляду найглибших мотивів людського буття. «Якби хто-небудь піднявся на небеса і угледів будову всесвіту і незмірну красу світил, то це дивне видовище його не очарувало б. Воно було б більш приємне йому, якби знайшлась людина, якій він міг би розповісти про це». *Природа людини не любить повної самотності і завжди шукає будь-якої опори.* І саме це — найбільш приємне в кожному близькому другові. У розкритті цих мотивів Ціцерон впевнено повертає всю проблематику відношень між мікрокосмосом і макрокосмосом у бік міжлюдських кореляцій, внаслідок чого його психологічні погляди набувають етичного змісту.

Психологічна структура обов'язку

Питання життєвої долі людини підсумовуються Ціцероном у творі «Про обов'язки». Цей трактат було використано як основоположний для розкриття даної теми в середні віки і в наступні епохи. Моральний зміст і краса життєвого шляху людини входять в *ситуацію* вчинку. Характер дружби теж ситуативний. У психологічному тлумаченні обов'язків Ціцерон не збирається беззастережно

слідувати стоїчному вченню. Трактат «Про обов'язки» було розділено на три книги. У першій аналізується поняття морально-прекрасного (honestum), у другій обговорюється питання про корисне (utile), в третій — про *конфлікт між морально-прекрасним* і *корисним,* в результаті чого завжди має торжествувати морально-прекрасне. Таке передвизначене вирішення конфлікту на користь попередньо встановленого морально-прекрасного свідчить про перебування ідей Ціцерона на рівні конфліктної ситуації, де вирішення її не приносить нових якостей в неї саму, але вказує на вихід із цієї ситуації.

Кажучи про суперечність між морально-прекрасним і корисним, Ціцерон пов'язує прийняття обов'язку з «прийняттям рішення» в межах ситуативного визначення вчинку. Тут існує також і певна «боротьба мотивів». «Коли користь... привертає до себе, а моральна краса, з свого боку, закликає до себе, то це приводить до того, що в нашій душі при розмірковуванні про це з'являється невпевненість, яка приносить нам болісні вагання «за» й «проти» [112, *60*]. У тривалому досвіді людини створюється ідея морально-прекрасного. Вона знаходить у людській природі відповідний грунт, адже людина за своєю природою схильна до прийняття і схвалення істинного, простого та відвертого [див.: 112, *61*]. За своєю природою вона відчуває, що таке порядок, яка *міра у вчинках* та висловлюваннях. Природа і розум мають відношення до сумірності й краси, переносять їх від очей до душі, з необхідністю зберігають красу, стійкість і порядок у намірах і *вчинках* і намагаються не допускати нічого некрасивого і розпусного ні в думках, ні у вчинках, щоб людина нічого не вдіяла і не задумала, будучи захоплена пристрастю. У цьому опорі емоційним силам душі, які порушують гармонію поведінки, Ціцерон виявляє ситуативний принцип пояснення. Пристрасть мотиваційна за своєю власною природою.

Ціцерон пов'язує моральні відносини з баченням істини, захистом людського суспільства від злочинів, нагородою кожного по заслугах, вірністю взятих на себе обов'язків. Ці пункти є вираженням доблесті. Моральна краса вимагає для своєї реалізації діяльності, вчинків, а не одних тільки міркувань. Ціцерон наполягає на тому, що треба забороняти будь-які вчинки, якщо невідомо, чи справедливі вони. Справедливість світить сама по собі; сумнів свідчить про наявність протизаконних намагань [див.: 112, *65*]. Виключення сумніву є результатом прямолінійного дотримування ситуативного принципу. Сумнів як необхідний компонент вчинку, в тому числі морального, виступить згодом на рівні мотиваційних відношень.

Ціцерон вказує на велику прямолінійність у життєвих справах, у діяннях честі і доблесті. Обов'язок стає заміною фатуму, проти якого Ціцерон виступає як вчений, що подолав міфологічний світогляд. Але обов'язок стає внутрішнім «категоричним імперативом», велінням бути в межах традиційного, пов'язаного із звичками принципу. Ідея обов'язку пов'язується Ціцероном з моральними принципами, які уможливлюють здійснення послідовної поведінки. Вона відкидає підступність, оману та ін. Вияв цих рис у відношенні до ворога обертається оманою, підступністю до свого народу, який втрачає довір'я у своїх сусідів. Тут ще немає гнучкості, пов'язаної з «мотиваційною безпринципністю», відкидається двоєдушність, маска тощо. Це історично визначені римські доблесті, які є вираженням обов'язку, нерозривно зрощені з ситуацією, так що визначена обов'язком вона не може змінити напрям свого розгортання.

Ціцерон наводить вражаючі факти з римської історії, зокрема Пунічних війн, переконує дотримуватись будь-що обов'язку, хоч він і спрямований тепер саме проти даної людини і приводить її до загибелі. Доблесть виявляється ситуативною прямолінійністю і не допускає будь-яких мотиваційних вагань. Навіть якщо окремі особи, вимушені обставинами, дали зобов'язання ворогу, то і в цьому випадку, за Ціцероном, слід дотримувати слова. Під час Першої Пунічної війни римський полководець і політичний діяч Марк Атілій Регул, взятий в полон, був посланий пунійцями в Рим для переговорів про обмін полоненими і зайняв позицію, невигідну для Карфагену. І хоч Регула стримували рідні і друзі, він повернувся як полонений до ворогів, які й замучили його до смерті (біля 248 р. до н. е.). Чесне слово, дане ворогам про обов'язок повернутися, він дотримав. Людина, даючи певне зобов'язання, сама встановлює фатум своєї доблесті і перетворює це зобов'язання із суб'єктивного наміру в об'єктивний момент ситуації, щоб підкоритися йому.

Абсолютизація обов'язку дає підставу Ціцерону переносити його і на поведінку, звернену до ворогів. Наводяться інші факти такого вияву обов'язку. Вражаючий приклад справедливості до ворога подали предки, коли перебіжчик від Пірра обіцяв сенату, що він дасть своєму царю отруту і умертвить його. Сенат і консул Гай Фабріцій видали перебіжчика його царю, не схваливши наміру злочинного вбивства у скрутний для себе час навіть ворога, могутнього, який пішов війною на Рим [див.: 112, *68—69*].

Все, що суперечить абсолютизованому обов'язку, Ціцерон відкидає не тільки як аморальне, але й злочинне за своєю суттю. Найбільш огидною постає о м а н а, яка виступає антагоністом обов'язку. Хитрість і омана, яку допускає Одісей, є результатом міфологічної нестійкості та гри значень. Це дає можливість герою епосу досягти життєвої мети, зокрема, повернутися додому, не ставлячи спеціально моральних цілей. Обов'язок протиставляється міфологічній грі значень, заперечує її, вимагає прямолінійності вчинку. Правда, тепер людина сама може встановити для себе такий обов'язок, включившись у відповідну ситуацію. Більш точно, принцип поведінки дає людині можливість включитися в ситуацію обов'язку.

Принцип обов'язку відкриває можливість зберегти людське суспільство, його цілісність та благо окремої особистості. В епоху Ціцерона вона з'являється як усвідомлений історичний феномен, стаючи предметом спеціального дослідження. Філософія як принцип поведінки теж є інтелектуальною передумовою обов'язку. Його слід розглядати не тільки як історико-психологічний, а й загально культурний феномен.

Обов'язок є домінуючою рисою звичаїв. Ніщо так не приємно і не здатно так об'єднати добрі звичаї, як обов'язок. Багато людей стають ніби однією людиною. Вчинок Регула та йому подібних нав'язують навіть ціною життя власні звичаї іншим народам (у цьому випадку підкоряють — експансія — їх звичаям і пануванню Риму). Дотримування такого абсолютизованого обов'язку є головною підставою почуття власної гідності [див.: 112, *75*]. Слід відкинути зовнішні обставини, загально визнані цінності, чуттєву насолоду, гроші, славу і т. д. Доблесті мирного часу Ціцерон оцінює значно вище, ніж воєнні. І хоч у суто філософському тлумаченні природи людини Ціцерон ще схиляється до дуалізму, протиставляючи тіло і душу, в аналізі психолого-етичних феноменів він прямує до антропологічного монізму. «Морально-прекрасне, яке ми шукаємо у піднесеній і великій душі, здійснюється силами духа, а не тіла. Все ж ми повинні тренувати своє тіло і утримувати його так, щоб воно покорялось мудрості і розуму, виконуючи поставлені перед ним завдання і переносячи злигодні [112, *78*].

Сукупність вчинків, пов'язаних з обов'язком, виражає стриманість, поміркованість, заспокоєння душевних хвилювань, дотримання міри у всьому. З цього випливає ідея д е к о р у м у, того, що личить, належного, подоби. Справедливе подобає, несправедливе — ганебне. *Подобаюче відповідне до при-*

роди (підкреслено авт.— *В. Р.*), оскільки в ньому поміркованість і стриманість виявляються з деякою зовнішньою *видимістю* свободи [див.: 112, *83*]. Для певного героя трагедії подобають ті або інші вчинки.

Визначення обов'язку Ціцерон здійснює на основі аналізу психологічної структури вчинку у зв'язку з структурою психіки в цілому. Він вказує на подвійний (конфліктний) характер людської душі, природи. Одну її частину становлять *потяги* (грецьк.— Ορμή), які кидають людину в різні боки, позбавляють її цільності дій. Другу її частину складає розум, завдяки якому людина навчається, що робити і чого слід уникати. Такі властивості розуму дають йому можливість зайняти в психіці панівне місце і підкорити собі потяги. Кожний вчинок людини, зауважує Ціцерон, має бути вільним від необачності і недбалості, а люди мають вчиняти так, щоб вони могли виправдати свої дії. У цьому полягає головне визначення обов'язку [див.: 112, *84*]. Його похідні — бережливість, стриманість, строгість, тверезість. Ці риси у своїй сукупності складають ідеал людини, як його уявляв собі Ціцерон.

Індивідуальні особливості людської психіки і вибір способу життя

Психологічна спадщина Ціцерона показує психічне на грунті і особливостях принципу конфліктної ситуації. Конфлікти мають місце серед потягів, між потягами в цілому, з одного боку, і розумом, з другого. Конфлікти завершуються встановленням певної гармонії в психіці завдяки панівному в ній положенню розуму. Характер вирішення конфліктів становить індивідуальну особливість психіки людини — проблема, що вперше виразно постала в давньоримській психології. Згодом ідею вивчення індивідуальних особливостей психіки підтримав Плутарх Херонейський (45—127). Вивчення індивідуалізації психічного стає одним з провідних завдань давньоримської психології. Це здійснюється у творах не спеціально психологічного значення.

Якщо Теофраст у своїх «Характеристиках» лише дав опис певних типів людей сучасного йому суспільства, не показавши виникнення самої можливості цих типів, а головне — психічної індивідуалізації, то Ціцерон на цій проблемі зосереджує неабияку увагу. Він аналізує обов'язки, спільні для всіх людей, і такі, що мають індивідуальне вираження. «Як люди бувають дуже несхожі між собою зовнішньо... так і в їхньому душевному складі бувають ще більші індивідуальні відмінності» [112, *85*]. Ціцерон розкриває справжню діалектику загального, окремого та одиничного, показуючи їхню єдність

в психічній натурі людини, розкриваючи, як на грунті загальнолюдського з'являються індивідуалізовані риси психіки, а це, в свою чергу, визначатиме найбільш синтетичну характеристику психології людини — її *життєвий шлях.*

Вивчення індивідуалізованого життєвого шляху людини дає Ціцерону підставу зрештою вирішувати важливі етичні проблеми, де психологія людини стає неодмінним компонентом. Кожна людина має бути вірною своїй натурі, не своїм вадам, а тим рисам, які властиві їй від природи. Цим вона може зберегти те «п о д о б а ю ч е», про яке у Ціцерона йде мова. Він радить вчиняти так, щоб не суперечити природі, спільній для всіх людей, а, зберігаючи її, йти за своєю власною, щоб (хоч потяги і пристрасті інших людей можуть бути більш значними і кращими, ніж наші) ми самі *вимірювали свої потяги мірою власної натури.* Не слід і не можна суперечити своїй природі, зокрема переслідувати таку мету, якої не можна досягти, зважаючи на свої індивідуальні особливості [див.: 112, *86*]. Так людина досягає належної рівноваги у своїх діях, вчинках, вирішуючи найкраще конфліктну ситуацію у повній згоді зі своїми індивідуальними психічними особливостями. Конфліктна ситуація у зв'язку з цим розглядатиметься у своїй певній конкретності. В аналізі та оцінці вчинків слід зважати на тісно пов'язані між собою компоненти людської природи — загально-людське та індивідуальне.

У схожих ситуаціях одна людина мусить осудити сама себе на смерть, інша — ні. Хіба Марк Катон, питає Ціцерон, був у якому-небудь іншому стані порівняно з іншими людьми, які здались в Африці Цезарю? Але іншим докоряли б, якби вони покінчили з собою, адже менш строгим було їхнє життя, а характером вони були поступливими. Катон же, як тільки природа наділила його незвичайною твердістю правил, оскільки він укріпився в ній на основі своєї незмінної стійкості і завжди залишався вірним своєму рішенню, яке він прийняв, мусив був швидше померти, ніж подивитись в обличчя тирану [див.: 112, *87*].

Людина сама вирішує, яку роль у своєму житті вона бере на себе на *основі власного визначення.* В пошуках «подобаючої» діяльності людина вирішує, ким вона має бути і який вестиме *спосіб життя.* Ціцерон вказує на глибоку суперечність у виборі цього способу. Людина здійснює цей вибір в юності, молодості раніше, ніж може судити про життєві цінності [див.: 112, *88*]. На характер вибору мають вплив батьки, судження натовпу і примхливості особистого рішення.

У визначенні життєвого шляху на перше місце Ціцерон ставить вплив «натури», а доля набуває другорядного значення. Натура більш надійна і стійка. Увесь намічений життєвий шлях слід провести у відповідності з особливостями своєї натури, вільної від пороків, залишатися в і р н и м собі (а це найбільш властиве справжній людині, «споріднене» їй), якщо тільки не виявиться, що при *обранні* життєвого шляху було допущено помилку. Після зрілого міркування слід *змінити* свій спосіб життя і привести його у відповідність з «природою». Так у Ціцерона поступово із етично-психологічної проблеми вчинку виростає більш складна проблема життєвого шляху особистості.

До цієї проблеми тісно примикає психологія віків людського життя, хоч вона є тільки передумовою, натуральною базою визначення і осмислення «проблеми життєвого шляху». Спільне між ними — в характері обов'язків. Різні віки мають різні обов'язки. В юності — шанувати старших за віком, брати їх як авторитет. Слід оберігати себе від пристрастей, нестримності. В старості слід остерігатися бездіяльності, порожнечі. Якщо схильність до розпусти ганебна у всякому віці, то в старості вона вже огидна зовсім. Споріднене як натуральну базу визначення життєвого шляху Ціцерон вбачає у діях, висловлюваннях, рухах тіла, поставі.

Кожний вік та весь життєвий шлях людини сповнені конфліктних перипетій, але одна з них, за Ціцероном, найважливіша — пізнання і дія, тобто споглядальність і практична активність, інтелект і мораль. Ціцерон визнає, що споглядальне пізнання природи було б неповним, якби за ним не наступали реальні дії [див.: 112, *97*]. «Заняття наукою і обов'язки перед нею мусять поступитися обов'язкам перед справедливістю, які мають на меті добро людей. Дорожчого від цієї мети для людини не повинно бути нічого» [112, *98*]. Розглядаючи ряд обов'язків, Ціцерон на перше місце висуває такі, що мають основу в суспільних зв'язках між людьми. Звільнитися від тиранії — вирішити суспільний конфлікт, а вбити тирана — здійснити найбільш прекрасний вчинок свого обов'язку [див.: 112, *128*].

Аналізуючи конфлікт між інтелектом і мораллю в людській істоті, Ціцерон відшукує єдність, цільність особистості, вказує, що людина, яка має одну доблесть, має всі інші. Доблесть — у відвертій, відкритій ситуації, нічого прихованого, оманливого, підступного, хоча б у відношенні до ворогів. Ціцерон наводить безліч прикладів із грецької та римської історії, всюди підкреслюючи таке прийняття рішення й такі вчинки,

які показують прямоту людської доблесті. Ціцерон стає на боці тих афінян, які відкинули пропозицію спалити кораблі лакедемонян, витягнуті на сушу, і вимагали перемогти ворогів у відкритому бою. Ганебні рішення і вчинки ніколи не можуть бути корисними, зокрема, у вихованні підростаючого покоління. Як вчинок чесного мужа кваліфікує Ціцерон вчинок Квінта Сцеволи, сина Публія, який, почувши ціну за маєток, що його бажав купити, і, визнавши її низькою, додав ще 100 тис. сестерцій за куплене. Чесність вимагає вказувати на всі недоліки речі, яку продають. Довір'я у будь-яких стосунках між людьми — найважливіша моральна і правова категорія. Користь і мораль, міра користі і міра моральної краси — одне і те ж. Усвідомлення цього укріплює людську доблесть, знімає відповідну «боротьбу мотивів» (між корисним і моральним). Тут уже вибір наперед вирішено традиційно установленими «обов'язками» і він не вносить нового змісту у вчинок. Нове вже міститься в ситуації обов'язку. Вона виникає в результаті моральної творчості народу. Коли людина надає перевагу відвертій користі, вона не здійснює вибору, адже для неї не існує морально-прекрасного як антагоніста користі, і з цим морально-прекрасним вона не співвідносить свій вчинок. Але й за психологічним змістом вибору між корисним і морально-прекрасним не існує. Альтернатива у цьому випадку відсутня. Вчинок не виходить за межі ситуативних визначень. Ідея римської доблесті, обов'язку, побудова на їх основі життєвого шляху є своєрідним продуктом, вираженням, конкретизацією таких ситуативних визначень.

Ідея вибору на грунті конфліктної ситуації

У праці «Про державу» Ціцерон спеціально зупиняється на соціальній природі людської психіки, вказуючи, що людина не може відособлено існувати і навіть при наявності всього необхідного для існування шукає спілкування з подібними до себе. У цьому спілкуванні слід виховувати дух у найкращих справах. Серед них найблагородніша — сприяти благу вітчизни. Закон, як закладений в природі вищий розум, примушує людину здійснювати те, що слід, і забороняє протилежне. Саме цей розум, коли він укріпився в думках людини і вдосконалився, і є закон. Смисл мудрості як закону Ціцерон бачить в тому, що закон велить вчиняти правильно, а здійснювати злочини забороняє. Закон (грецьк.— номос) «наділяє» кожного тим, що йому слід мати, а латинське «lex» походить від слова «legere» — вибирати. Якщо греки вкладали в поняття закону ідею с п р а в е д л и в о с т і, то римляни — також ідею в и б о р у. Ціцерон поєднує

в «законі» ці дві ідеї, так що це дає можливість вивести із такої сукупної ідеї закону право. Закон визначається Ціцероном як сила природи, як розум і свідомість мудрої людини, як мірка права і безправ'я.

Доблесть визначається Ціцероном як природна даність, яка досягла досконалості і доведена до вищої міри. За своєю природою всі люди рівні і схожі психологічно. Завдяки розуму люди сильні своєю здогадкою, можливістю переконувати, спростовувати, міркувати, робити висновки. Це є спільним здобутком усіх людей. Хоч розум буває різним в залежності від освіти, він однаковий, у відношенні здатності вчитися. Відчуття всіх людей сприймають одне і те ж, а те, що впливає на відчуття, рівною мірою діє і на почуття всіх людей. Те, що карбується в розумі, зокрема вихідні уявлення, однаково виявляється у всіх людей. Мова, яку Ціцерон визначає тлумачницею думки, буває різною лише у словесному виразі, але співпадає за смислом. У жодного народу немає людини, яка б, обравши своєю керівницею природу, не змогла б досягти доблесті [див.: 111, *98*].

Поведінка, гідна споконвічній природі людини

Наголошення на психічній рівності, рівноцінності усіх людей пов'язується Ціцероном з ідеєю вихідної, первісної досконалої в собі «природи». Принцип «насолоди і болю» як керівний у поведінці людини не відповідає такій «природі». Якщо справедливість не походить із «природи», то справедливості взагалі не існує. Та ж, яка розраховує на вигоду, знищується у міркуванні вигоди для інших. У презирстві до насолоди, у відмові від неї Ціцерон бачить найповніший вияв доблесті. Найбільша несправедливість — бажати плату за справедливість.

Ціцерон як син античного світу, як один з найвизначніших його представників відчував дух єдності великого і малого світів — макрокосмосу і мікрокосмосу. Але наголос здійснювався не на гармонії між будовою всесвіту і будовою *окремої* людини, а між гармонією серед частин всесвіту і моральною згодою між людьми. Ворожнеча між людьми конче суперечить їхній справжній природі. Як всесвіт на грунті спільності природи всіх своїх складових частин тримається як на засадах на їхній взаємній відповідності, так всі люди, об'єднані природою... споріднені по крові і перебувають під одним і тим же захистом. Якби люди це зрозуміли, вони не ворогували б між собою і вели б життя, насправді гідне їхній споконвічній природі [див.: 111, *149*].

Ціцерон розкриває *соціальний бік конфліктної ситуації*, висуває ідеї подолання цього конфлікту як своєрідного примирення його сторін. Розвиток ідеї честі, доблесті і геройства в її ситуативній прямолінійності було далі розвинено в середньовічній психології.

г. Життєва доля людини, згідна з природою

Життєвий і творчий шлях Марка Аврелія

Всупереч коментарям про Гальську війну Ю. Цезаря, Марк Аврелій залишив людству щоденник подій свого внутрішнього життя, власного духовного становлення. Він був послідовником Епіктета, а стоїцизм став одним із критеріїв для оцінки життєвого шляху людини. Останній виступає лейтмотивом психологічних міркувань Марка Аврелія. Він розшукує способи прожити цей шлях *натурально,* у повній згоді з людською природою, як вона є сама по собі, не покалічена суспільством. Похідні завдання міркувань — розкрити рушійні сили цього життя, його вузлові моменти, характер вчинкового вибору та самовизначення.

Стоїчна психологія в особі її найвизначніших представників показала, яким чином конфліктна ситуація визначає мотиви і поведінку людини. Марк Аврелій вчить про необхідність залишатись близьким до природи, але у своїх вчинках вимушений догоджати об'єктивним вимогам ситуації, що виражає історичну ходу. Під час імператорства філософа-стоїка почались масові гоніння на християн. Ідучи на компроміс зі своїм сумлінням, імператор давав державну санкцію на переслідування і жахливі страти. Він не міг допустити, щоб престиж імперії постраждав від поступок з гуманістичних причин. В останні роки його царювання в Ліоні висунули звинувачення проти іновірців. Легат написав імператору про необхідність тяжкої кари для арештованих. Поки кур'єри в обидва боки везли офіційні папери, тортури для арештованих ставали все більш жорстокими. Нарешті наказ імператора було доставлено. Тих, які вперто трималися своєї віри, належало стратити; для тих, хто зрікся, була надія на звільнення.

Імператора-філософа ніби втомлюють війна, двір, театр. Він, проте, вчиняє так, як цього вимагає державний обов'язок. Сімейне життя, питання престолонаслідування змушували Марка Аврелія на практиці йти проти особистих світоглядних установок. Він вдавав, ніби не помічає мерзенного життя своєї дружини Фаустіни. Несподівано для себе він виявився батьком

нового Фаларіса, Нерона, Калігули, Доміціана, про яких сам згадував, як про потвор людського роду. Глибокі міркування про доброчинність, любов до людей не завадили тому, що світ перейшов до рук його сина Коммода — гладіатора і живодера.

Марк Аврелій добре знав характери властителів минулих часів. Фаларіс — агригентський тиран (VII ст. до н. е.), відомий своєю особливою жорстокістю: за переказами, смажив людей у спеціально відлитому мідному бику, кидав полонених у кратер Етни, їв немовлят тощо. Піддавшись спокусам безмежної влади, інший деспот Нерон зустрів опір з боку своєї матері і вбив її. Аналогічна доля спіткала його дружину Октавію, коли він підпав під владу відомої красуні того часу Поппеї Сабіни. Сенека, вчитель Нерона, змушений з його наказу заподіяти собі смерть. Наскрізь порочний у приватному і державному житті, Нерон домагався всіляких почестей на мистецьких змаганнях. Марк Аврелій усвідомлював моральну потворність людей, про яких сам згадував з огидою, але залишався витонченим римлянином з усіма його марновірствами і доброчинностями. Стоїчна психологія стала для нього життєвим компромісом.

Жити згідно з природою — вихідна думка психологічної позиції Марка Аврелія

Під час однієї з військових експедицій в Угорщині, в таборі на берегах Грана, Марк Аврелій створює книгу, яка була зверненням до самого себе, але розкрила істотні суперечності в духовній культурі певного історичного періоду. Проводячи день у військовій підготовці, увечері імператор був один у своєму шатрі. Він звільняв себе від обов'язків високого сану і піддавав сумніву необхідність війни, яку йому доводилось вести, земної суєти, законність власних перемог. Називаючи розбійниками тих, хто воював з сарматами, він мав на увазі і самого себе. Дванадцять зошитів афоризмів Марка Аврелія було впорядковано після його смерті під назвою «До самого себе». Історики докоряли йому, що він, сучасник Птоломея, не був енциклопедично обізнаний в наявних на його час дисциплінах, особливо природничих. Йому докоряли також в тому, що він не мав ніякого систематичного знання про душу, не знав послідовних доказів її смертності або безсмертя. Його спрямування було іншим. Через дослідження психології людини він намагався зрозуміти належне спрямування своїх вчинків, вірив у моральний світопорядок, не спираючись на природничо-наукові докази. Проте живий інтерес до натуралістичного бачення людської психі-

ки поставав мимохіть з його близької дружби із знаменитим лікарем Галеном.

Великого значення набуло для Марка Аврелія питання про детермінацію, визначення вчинків людини з боку об'єктивного світу і самовизначення. Тут виявились основоположні засади про своєрідність відношення макросвіту і мікросвіту на рівні античної римської психології. Це відношення він розглядає у такій послідовності: в чому полягає природа великого Цілого, природа людини та яке відношення між людиною і Цілим, якою частиною Цілого є людина. Марк Аврелій зауважує: ніщо не може перешкодити завжди діяти і говорити згідно з природою, частиною якої виявляється кожна людина [див.: 67, *20*].

Вчинковий вибір життєвого шляху

Відношення між Цілим і частиною мислиться як *вчинкове* відношення. Такий підхід покладає на людину певну міру відповідальності за вчинки і мусить спрямовувати *вибір* вчинку у певному етичному ключі. Марк Аврелій схвалює Теофраста, який, оцінюючи злочини, вказав, що, здійснені за потягами, вони стають більш тяжкими, ніж здійснені під впливом гніву. Той, хто гнівається, відвертається від розуму, але згодом кається, свідомо чи не свідомо. Той, хто грішить за власним потягом, не будучи стійким перед спокусою насолоди, виявляє у своїх вчинках більшу розпусту і зніженість. Тому й більшого засудження заслуговує вчинок, що має метою насолоду, ніж той, який викликаний горем. У одного почуття гіркоти викликало гнів за раніше спричинену несправедливість. Інший самовільно прагне до несправедливості, захоплений своїм фатальним бажанням до будь-якої дії.

Критерій оцінки вчинків — sub special mortis

Марк Аврелій розглядає людське життя з позиції абсолютного його заперечення — смерті. Оцінка життя може бути протилежною: життя має найвищу цінність і разом з тим найнижчу. Але перед лицем смерті всі люди стають рівними. Смерть зрівняла Олександра Македонського з його погоничами мулів. Адже вони або були поглинені сім'явидними потенціями світу, або ж розпалися на атоми [див.: 67, *79*]. Ці мотиви будуть продовжені в шекспірівських трагедіях. Смерть проводить остаточну межу здатностям отримувати відчуття, потягам, блуканню думки, служінню тілу.

Для правильного здійснення вибору життєвого шляху так, щоб здійснювати мораль, сповнену людської гідності, слід

у своїй перспективі бачити завершення життєвого шляху. Це надасть акту вибору найвищої значимості. «Все належить робити, про все говорити і про все міркувати так, начебто кожна мить може виявитись для тебе останньою» [67, *20*]. Смерть покладає межу життя, але цим воно сповнюється величним змістом, і кожна мить його стає повноцінним компонентом на лінії життя. Відсунення смерті в безконечність робить невизначеним життєвий шлях. Він втрачає свою завершеність і повністю обезцінюється. Смерть Марк Аврелій розглядає як природне завершення життя. Боятись її — «хлоп'яцтво». «Смерть не тільки дія природи, а й дія корисна їй» [67, *21*]. Усвідомлення цього виправляє людину в її вчинках, розподіляє благо і зло між всіма людьми. Звертаючись до реальних фактів суспільного життя, Марк Аврелій надто далекий від погляду, що смерть і життя, слава і безчестя, страждання і насолода, багатство і бідність випадають відповідно добрим або недобрим людям. В таких альтернативних визначеннях людської долі Марк Аврелій не бачить ні прекрасного, ні ганебного, ні зла, ні блага [див.: 67, *21*].

Фатальна безпорадність перед могутністю Цілого

Спрямування життєвого шляху людини залежить від наявності міри у співвідношенні об'єктивного і суб'єктивного компонентів ситуації. Природа Цілого спрямовує ці компоненти. Для Марка Аврелія це об'єктивно існуюче Ціле (своєрідний всесвітній деміург) як ціле переважає людину як частину, яка мусить без ремствування підкорятись вищому існуванню. Наділяючи людину можливістю вибору свого життєвого шляху, Марк Аврелій в той же час відкидає людину до рівня фатальної безпорадності перед могутністю Цілого. Повстати проти нього — покрити себе ганьбою.

Стоїцизм ситуативний. З нього немає виходу. Його доведено до крайньої межі. Людина ще не має ні мотиваційного, ні актового самотворення, не збагачує ситуацію новим змістом, тобто не переводить суб'єктивність в об'єктивність і навпаки. Закостеніння цих моментів ситуації, відсутність їхнього діалектичного переходу в межах конфліктної ситуації показує її тупик. Його можна перейти лише в ситуації колізійній, яка обирає нові протиставлення. Відсутність нових моментів в ситуації приводить до її регресу, і стоїцизм є такою формою регресу. Ось чому стоїк обмежує свої справи у просторі і часі. «Кожний живе лише сучасним, теперішнім — надто малим моментом. Все інше або вже прожито або невідоме. Мізерне життя кожного, мізерний той шматок землі, де

він живе, мізерна й сама тривала слава посмертна: вона тримається лише в кількох короткочасних поколіннях людей, які не знають і самих себе, а поготів і тих, кого вже давно нéмає на світі» [67, *33*].

Картина вищого ідеального Граду з ідеалом людини

На грунті таких занепадницьких ідей Марк Аврелій малює картину Вищого Граду — прообраз ідеї Граду божого у вченні Аврелія Августіна. У відношенні до нього всі інші держави становлять лише окремі будинкові господарства. Так з'являється зародок ідеї двох градів як вияв колізійної ситуації. Марк Аврелій на рівні ситуативних відношень лише формулює п е р е х і д одного Граду до іншого. Тут в метафоричній формі виявлено насамперед суперечності, властиві людській природі. Для переходу до кращого Граду Марк Аврелій показує необхідність виявляти «геройське правдолюбство» у всьому, що людина робить і проголошує.

Та коли Марк Аврелій переходить до антропологічної проблеми, намагається встановити відношення між тілом, душею, духом, він показує необхідність для людини розвивати усі ці компоненти єдиної людської істоти, але так, щоб нижчі сутності підкорялись вищим. «Тілу належать відчуття, душі — потяги, духу — основоположення. Здатністю отримувати враження володіють і тварюки, прагнення виявляються бурхливо і в диких звірів, і в андрогінах, і в Фаларисі, і в Нероні. Користуватись духом для зовнішнього дотримування обов'язків можуть люди, які і не визнають богів, і такі, що зраджують своїй батьківщині, що, замкнувшись в собі, творять всілякі огидні справи» [67, *34—35*]. *Генія,* що живе в грудях людини, не можна опоганювати, а треба його зберігати чистим, слухняним до вищих істот. Тут виступає ремінісценція уявлення про генія, як доброго духа, покровителя, надприродної істоти, що оберігає людину протягом усього її життя. Геній сприяє тому, що людина живе в гармонії з великим світом.

Процеси, які відбуваються в людській природі, повністю гармоніюють з процесами великої природи. Марк Аврелій патетично звертається до великого світу: «Світе! Все, що гармоніює з тобою, личить і мені, і ніщо для тебе передчасне і для мене не наступає надто рано або надто пізно. Природо! Усе, що визріває в зміні твоїх часів,— мені на потребу. Все походить від тебе, все перебуває в тобі, все до тебе повертається» [67, *45*]. Все, що трапляється з людиною, було споконвічно визначено їй будовою Цілого. Питаючи, чи світ стано-

вить собою стрункий порядок або плутанину, Марк Аврелій схиляється до першої тези. Не може бути так, щоб у людській природі був певний порядок, а у всьому іншому — ні. Два світи — малий і великий — розрізнено і розчленовано; це є підставою для того, щоб вони перебували у постійній взаємодії [Див.: 67, *46*]. Хто відступає і віддаляється від природи, виражає незадоволення тим, що відбувається в ній, той відступник від світу! Адже породжує все те, що відбувається, та ж природа, яка породила і його. В ідеальному Граді не буде місця тому, хто відособлює свою душу від душі усіх розумних істот — єдиної для всіх [див.: 67, *47*].

Людина мусить мислити світ як єдину істоту, з єдиною сутністю і єдиною душею. Слід подумати про те, як все зводиться до її ж єдиного відчуття, як створює все вона в єдиному прагненні, як все сприяє виникненню всього, який у всьому зв'язок і відповідність. Космічний принцип розгляду природи людини у її відношенні як малого світу до світу великого дає Марку Аврелію підставу багатопланово розкрити ситуативні відношення. Правда, ця багатоплановість інколи вражає несумісністю її компонентів. То Марк Аврелій закликає жити відповідно до природи, то розвиває уявлення про надприродне життя, то пропонує замкнутися в самому собі, то здійснити вихід до громадянського життя, то прориваєтся світоглядний оптимізм, то виявляється песимістична безпорадність перед неминучістю лихоліття. Поряд з повагою до всесвітньої гармонії Марк Аврелій відмовляється зрозуміти, що́ в цьому мороці, в цьому бруді при такій плинності і матерії, і часу, і руху, і того, що рухається, могло б ще стати предметом поваги або взагалі серйозного ставлення [див.: 67, *62*].

Виникаюча ситуативна колізійність вимагає приймати рішення стоїчного характеру, так щоб це рішення було відповідним до природи речей. «Не подія ця є нещастям, а здатність гідно перенести його — щастям». «Завжди йти найкоротшим шляхом. Найкоротший же шлях згідний з природою: він полягає в тому, щоб дотримуватись правди у всіх промовах і вчинках». «Єдина гармонія пронизує все. Як із усіх тіл складається світ — досконале тіло, так і з усіх причин складається доля — досконала причина». «Ціле буде перекручене, якщо ти хоч в чому-небудь порушиш згоду і зв'язок як частини його, так і причин» [67, *60—61*].

Марк Аврелій вчить про те, що людина складається з начала причинного і матеріального. Ні перше, ні друге не переходить в небуття, як і не виникло воно з небуття. Тому кожна частина людської істоти після смерті зробиться певною

частиною світу. Остання, змінившись, у свою чергу зробиться іншою частиною світу, і так до безконечності. Адже і людина виникла в силу зміни, і ті, хто породив її, і т. д. Ці думки Марк Аврелій вважає вірними і в тому випадку, якщо світ підкоряється закону розмірених періодів [див.: 67, *63*]. Тут мається на увазі вчення Геракліта про періодичне поглинення світу (світова пожежа) єдиною сутністю і наступне виділення цього світу.

Гармонія між людиною і світом та їхнє протиставлення

Розвиваючи вчення про всезагальний зв'язок усіх світових явищ, Марк Аврелій разом з тим іде шляхом якомога більшого розведення великого і малого світів, так що ідея гармонії мусить мати своєю передумовою своєрідність цих світів. Тут продовжується початa Демокрітом справа про виділення людини з природи не тільки в їхніх тілесних якостях, а й у суб'єктивно-психічних. Стоїцизм прагне помістити людську душу в своєрідну шкаралупу, відгородити її від зовнішнього світу, щоб легше зносити останній. За вченням Марка Аврелія, самі речі не торкаються душі, вони не можуть ні змінити її, ні привести її в рух. Зміни і рухи в ній залежать лише від неї самої. Яким буде для неї все перебуваюче перед нею — залежить від того, яких суджень вона вважатиме себе гідною [див.: 67, *65*]. Це своєрідна антична монадологія. Вона відрізняється від класичної монадології Лейбніца тим, що здійснює прорив до великого світу, до навколишнього світу у діях самої людини. «Душа перетворюється і змінює кожну перешкоду в те, чому вона надає перевагу. Те, що було перешкодою для даної дії, стає засобом для іншої дії, а те, що стояло на шляху, само вказує шлях». Тут мова йде про перетворення ситуації, хоч згадується саме дія. Але не ситуативна дія, що вказує на суперечність ситуації.

Занепадницька лінія в тлумаченні історії людського життя

«Історія людського життя», як її розгорнуто у Марка Аврелія, виявляється ущемленою внаслідок його спроб тлумачити людську душу як відгороджену від зовнішнього світу і як таку, що шукає змістовної взаємодії з цим світом. Вчинки на життєвому шляху людини мусять відповідати правилу: що не шкодить Граду, то й не шкодить і громадянину. Але плинність людського життя, минучість усього приводять Марка Аврелія до думки про те, що не слід жалкувати ні про що. Це стає в суперечність з заявою про те, що все треба розглядати так, наче дана цінність виступає перед тобою в останнє. Саме відношення великого і малого світів повертається в бік знецінення світу

малого. Людина як мікрокосмос лише *незначна* частина великого Цілого. Так продовжується занепадницька лінія в розгортанні ідеї «історії людського життя». Постановка питання про смисл людського життя виявляється ущербною. Максими вчинків, що складають це життя, вкрай суперечливі і становлять колізійну непримиренність, несумісність. Марк Аврелій бачить головний смисл життя в тому, щоб шукати прекрасне, ставитись з презирством до насолод і страждань, нехтувати славу, бути праведним по відношенню до неправедних. Хоч і робити людям добро, але не обтяжуватись ними і не зближуватись з ними надто. Ці поведінкові максими постають також з ідеї примарності світового і людського буття.

Уявлення про плинність психічного пов'язується Марком Авреліем з ідеєю ілюзорності речового світу, яка виникла ще в стародавньокитайській психології, відбилася в ученні староіндійської психології про світову ілюзію (майю), в натуралістичній формі своєрідно виявилась в атомістичній психології — теорії про первинні і вторинні якості світу у зв'язку з діяльністю органів чуття. У Марка Аврелія це вчення має песимістичний характер як передчуття загибелі античної цивілізації разом з занепадом рабовласницького суспільства. «Прокинься і дивись на все, що відбувається так, як ти тільки що дивився на сонні видіння» [67, *81*].

Неприйняття об'єктивного світу обгрунтовується примарністю часових визначень світу. Людина складається із тіла і душі. Для тіла все байдуже, адже воно не здатне до розрізнення. Душа індиферентна до всього, що не є її дією. А всі її дії залежать від її власної природи. Із дій реальні ті, які мають місце тепер. Майбутнє і минуле практично не існують. Часове визначення світу зведено до однієї площини, чим доводиться його незначність. «Хто бачив сучасне, той уже бачив усе, що було протягом вічності, і все, що буде протягом безмежного часу. Адже все однорідне і одноманітне» [67, *82*]. Душа людини знову стає відправною точкою зору як світоглядна позиція, з якої оцінюються моральні принципи поведінки. Слід вважати благом або злом тільки те, що залежить від нас самих. Тоді не буде ніякої причини звинувачувати когось іншого або оголошувати війну людям. Слід виявляти благодушність до людей, хоч вони можуть бути брехливими і несправедливими. Мабуть, ці мотиви мають корені у вимозі естетичного підходу до світу, вимозі розшуку гармонії між усім, що в ньому існує.

Естетизм і гармонійність — критерії єдності великого і малого світів

Ця своєрідна естетичність античного світогляду є вихідним пунктом різних дослідницьких спрямувань — психологічних, етичних, натуралістичних. Цей естетизм, ця вимога гармонії у всьому визначають тонкощі різних поведінкових критеріїв. Марк Аврелій заявляє, що людська праця має бути у відповідності з природою людини, яка, в свою чергу, поєднується в гармонії з великим світом. Для розумної істоти одна і та ж дія згідна і з природою, і з розумом [див.: 67, *93*]. Ця естетична єдність усіх компонентів світу, гармонія між ними вимагає також розглядати усіх людей як принципово рівних між собою. Цю рівність Марк Аврелій спочатку бачив перед необхідністю смерті, яка усіх рівняє, але тепер він доповнює цю думку принципом рівності споконвічної природи усіх людей.

Ідею всесвітньої гармонії Марк Аврелій доповнює розробкою принципу ситуативної конфліктності. Під цей принцип, який є світоглядним началом, підпадає все, що є у світі, диференціюється, а потім пов'язується між собою. І великий і малий світи людини розглядаються з цієї *космічної* позиції, вихідної не тільки для з'ясування метафізичних питань, а й для вироблення моральних засад поведінки, її психологічних механізмів. У поясненні цієї космічної позиції Марк Аврелій наводить слова Платона: «Хто робить предметом своїх промов людину, той мусить немовби з вершини гори оглянути все земне: зібрання, походи, польові роботи, шлюби, розлучення, народження, смерті, галасливі гуляння, пустелі, різні племена варварів, свята, поховання, ярмарки — все, що є змішуванням різнородного і складеним із протилежностей» [67, *100*]. З такої позиції виробляються не тільки загальні поведінкові норми, а й визначається кожний вчинок людини. Марк Аврелій зауважує: «При кожному вчинку став перед собою питання: «Як він відноситься до мене? Чи не доведеться мені каятись в ньому?» [67, *109*]. На грунті усвідомлення досягнень вчинку людина коректує і далі спрямовує свій життєвий шлях, робить його відповідним споконвічній природі людини.

Діалектичний зв'язок та автономність великого і малого світів

У розкритті взаємозв'язку між макрокосмосом і мікрокосмосом Марк Аврелій намагається виявити своєрідні риси людини, якими вона відрізняється від неживої природи. Він зазначає, що природа кожної істоти «є частина загальної природи, позбавленої почуттів і розуму, яку можуть долати перешкоди, природа ж людини є розумною

і справедливою частиною природи, яка не знає моці перешкод; ця природа залучає все до участі в часі, матерії, причинності, діяльності, подіях, дотримуючись рівності і зважаючи на достоїнство» [67, *111*]. При вивченні відношення двох космосів — великого і малого — Марк Аврелій радить враховувати дані фізики, етики і діалектики [див.: 67, *112*], проте головний наголос робить на етичному вченні.

Встановлюються три відношення людської душі, які в поєднанні визначають її структуру,— до власного *тіла,* природи *Цілого* як причини, джерела всього, що трапляється у світі, і, нарешті, *людей,* що живуть поруч [67, *115*]. У цих відношеннях передбачається автономія кожного компоненту. Вона не є простою відгородженістю, а діяльнісним виділенням людської істоти, яка «перетворює в матеріал своєї діяльності кожну перешкоду». Загальна природа Цілого посилає людині все те, що вона може перетерпіти, щоб залишитись самою собою. Ідеалом Марка Аврелія є душа, вільна від пристрастей. Це надійна фортеця, в якій можна не боятись погоні.

Марк Аврелій вказує на необхідність для людини досягти самодостатності існування, при цьому виходить із самодостатності Цілого як Космосу, який обіймає велику природу і людську істоту. Самодостатність людини є психоетичною передумовою стоїчного ставлення до життя. Природа Цілого не може мати поза собою якесь існування. «Найдивнішим у мистецтві природи є те, що обмежена сама собою вона перетворює в саму себе все, що здається всередині її зіпсованим, віджившим і некорисним, і з усього цього вона знову створює щось нове. Вона не користується матерією ззовні і не потребує місця, куди можна було б скидати гниль. Вона задовольняється своїм простором, своєю матерією і властивим їй мистецтвом» [67, *121*]. Так описана природа Цілого стає взірцем для опису його частини, якою є людське існування. Разом з тим тут здійснюється підхід до розуміння психічного як способу самовідображення буття. Займаючи натуралістичну позицію, Марк Аврелій для пояснення мікрокосмосу виходить з структури макрокосмосу, Цілого. «Той, хто не знає, щó таке світ, не знає і місця свого перебування. Той, хто не знає призначення світу, не знає ні того, хто він сам, ні того, що являє собою світ. Той же, хто залишається у невіданні відносно будь-якого із цих питань, не зміг би нічого сказати і про своє власне призначення» [67, *121—122*]. Історія індивідуального життя людини для свого розкриття вимагає кореляцій із структурою Цілого. Усвідомлення свого життєвого покликання вимагає знання про Космос.

Вчення про походження душі та ідея *переш*

Походження душі в межах Цілого Марк Аврелій розуміє, спираючись на ідеї Платона, прямуючи до неоплатонічного пояснення цього процесу. Підготовка психології неоплатонізму, його ідеї про емана-цію душі вже містяться в уявленні про «перешкоди». Карти-на сонячного випромінювання стає взірцем для розуміння «променевого» походження душі. Сонце розливає всюди своє світло. Проникаючи в темну кімнату через вузький отвір, це світло, поширюючись по прямій лінії, зустрічає непрозоре тіло. Тут промінь зупиняється, не зісковзуючись вниз і не падаючи. Саме таким має бути і розлиття душі, схоже на поширення: перешкоди, що зустрічаються, не повинні піддаватися з її боку насильственому і грубому напору, вона не повинна падати, а твердо триматися і освітлювати те, що приймає її. Те, що не пропускає світла, саме позбавляє себе його [див.: 67, *123*].

Ще до вчення Плотіна Марк Аврелій висуває ідею про поділ єдиної душі на окремі її відгалуження. Існує одна душа, яка розподіляється між нерозумними тваринами, одна мисляча душа, яка розподіляється між істотами розумними. Земля одна для всього земного, здатність бачити існує завдяки одному світлу, і дихаємо одним повітрям — всі ми, причетні зору і життю [67, *130*]. Розчленування душі на множинне існування відбувається завдяки перешкодам з боку матерії, що має буття незалежне від людини. Марк Аврелій, виявляючи ухил до матеріалізму, зауважує, що речі перебувають поза нами, існують, не знаючи нічого про самих себе.

Натуральне завершення життєвого циклу. Виконання життєвого призначення

Все на світі, в тому числі і людське життя, перебуває у змінах, в постійному переході в інше, в частковому вмиранні. Це стосується віків людського життя — дитинства, юності, молодості, старості. Відмирають віки. Кожна зміна в них означає смерть. Проте для людини як не страшні вікові зміни в житті, мусить бути не страшною і повна його зупинка. Висловлюючи зневагу до страху смерті, Марк Аврелій схвально ставиться до фізики та етики старогрецьких атомістів, найбільше — Епікура з його вченням про натуральне завершення людського життя, про життєвий шлях особистості, сповнений мужності щодо страху смерті. Для живої людини її ще немає, для мертвої вже немає.

Мова йде не тільки про натуральне завершення життєвого циклу людини, а й про змістовне його вичерпання, про здійснення життєвого призначення. Як члени людського тіла ви-

конують певну функцію відповідно до своєї будови та задовольняються цим, таким же чином і людина, покликана творити добро, сприяти спільному благу, виконує тим своє призначення і вважає себе задоволеною. Це дає можливість спокійно зустріти смерть.

Негативні риси людської природи — соціальні і натуральні

Зневагу до смерті, усвідомлення її необхідності при завершенні життєвого циклу Марк Аврелій підсилює ще й загальною оцінкою людської природи в її натуральних відправленнях, в її етико-суспільних відносинах. Один пишається, підстреливши зайчатко, впіймавши сіткою дрібну рибчинку, інший подолавши вепря, ведмедя або навіть перемігши сарматів. Та хіба не всі вони виявляються розбійниками, якщо викрити їхні вчинки? Цю ідею розвиватиме Аврелій Августін, правда, на інших світоглядних засадах. Слід уявити, продовжує далі Марк Аврелій, якими виявляються люди, коли вони їдять, сплять, мають статеві зносини та здійснюють інші натуральні акти, а потім — які вони, коли удають із себе поважних панів, пишаються або гніваються, докоряють з висоти своєї величі. Скільки вони незадовго перед цим служили і за яку ціну і в що́ вони незабаром перетворяться? [див.: 67, *150*]. Не цим людина відрізняється від світу великого в своїх істотних рисах, а найбільше тим, що вона становить для самої себе розумне начало своїх дій, вчинків.

Сліпа необхідність у макрокосмосі і розумні вчинки людини

Марк Аврелій протиставляє особливості макрокосмосу, яким править сліпа необхідність, особливостям мікрокосмосу, який переслідує власні розумні цілі. «Ні циліндру, ні вогню, ні воді, ні всьому іншому, що відноситься до мертвої і нерозумної природи, не дано можливості завжди перебувати у властивому їм русі: численність перешкод заважають цьому. Дух же і розум можуть, долаючи всі перешкоди, зберігати спрямування, властиве їм від природи, якого вони бажають» [67, *153*]. Людина зберігає це спрямування тому, що її керівні начала містяться в її натурі. Це дар слова, дар життя — найглибша сутність людини. Марк Аврелій не ототожнює з керівним началом тілесну оболонку, ті органи, які в ній утворились. Вони схожі на теслярську сокиру, відрізняючись тільки тим, що людина їх має від природи. Якщо б ці частини були позбавлені рушійної та стримуючої причини, від них було б не більше користі, ніж від веретена для ткача, від пера для того, хто пише, від батога для візника.

Лише розумна душа, приводячи людину до вчинку, висту-

пає активним началом. Зосередженість душі в собі самій стає передумовою її активності. Марк Аврелій перелічує властивості розумної душі. Вона споглядає саму себе, розчленовує себе, робить себе такою, якою бажає, сама користується наслідками своєї діяльності, в той час як плодами рослин і тваринними продуктами користуються інші. Вона досягла б властивої їй мети, коли б не було покладено межу життя. При танці, сценічній виставі будь-яка завада позбавляє завершеності всю діяльність. Не так для розумної душі: в якій би частині і в якому б місці не було перервано її діяльність, вона виконує своє призначення повністю і без нестачі, так що може сказати: «Я взяла своє». Розумна душа облітає світ, навколишній простір, проникає в безмежну вічність, осягає періодичне відродження Цілого та усвідомлює, що наші нащадки не побачать нічого нового, як і наші предки не бачили нічого понад те, що бачимо ми, але що людина, яка досягла сорока років, якщо вона має розум, внаслідок загальної одноманітності світових явищ і речей вже бачила все минуле і все, що має бути. Розумній душі властива також любов до ближніх, істина, скромність. Вона нічого не ставить вище за себе, включаючи й закон. Марк Аврелій наполягає на ідеалі тотожності розуму права і розуму справедливості [див.: 67, *159*].

Ідеал стоїчного мудреця

Марк Аврелій виявив психологічну спостережливість не тільки в тлумаченні загальної природи людської психіки, а й у розкритті структури вчинку і вчинкових відносин між людьми. При цьому він прагне виразити ідеал стоїчного мудреця, роблячи кроки до моралі поступливості, моралі внутрішньої незалежності людської душі. Він повторює вислів Епіктета — «Немає насильства, яке могло б позбавити нас свободи вибору» [67, *170*]. У виборі вчинку він пропонує керуватись не лютістю, а покірливістю і м'якістю — властивостями людини, які більше личать мужнім. Марк Аврелій, проте, не помиляється, коли, виражаючи ідеал людини, до якого прагне стоїчна філософія, помічає тонку «діалектику» у стосунках між людьми. Закликаючи до гармонії особистого, громадянського і суспільного, він разом з тим показує характерологічну перекрученість людської психіки. «Ті, що ставляться з презирством один до одного, один одному догоджають, а ті, що прагнуть перевищити один одного, плазують один перед одним» [67, *163*]. Суперечливість у розкритті Марком Аврелієм людської психіки є лише відображення суперечливого стану філософа-імператора, який внутрішньо намагався бути однією людиною, а зовнішньо був іншою.

Походження людських душ з єдиної душі і перехід до неоплатонічної психології

У вченні про походження людських душ Марк Аврелій використовує образ сонячного променя і предметів, на які він падає. Сонячне світло єдине, хоч і подрібнюється стінами, горами і незчисленною кількістю інших речей. Єдина загальна сутність, хоч вона і подрібнена між великою кількістю окремих і своєрідних тіл. Єдина душа, хоч вона і подрібнена між багатьма істотами і особливими утвореннями. Єдина розумна душа, хоч і здається поділеною. Інші ж співналежні частини, як то: життєві сили (пневмата) і матеріальні начала (апокеймена), нечутливі і відчужені одне від одного; проте і їх стримують в єдності розумне начало та їхня власна зашкарубліть. Розуму ж властивий особливий потяг до того, що йому споріднено, він зближується з ним, і цей потяг до спілкування не може бути відокремлений від нього [див.: 67, *181*]. У цих думках вже з'являються проблиски неоплатонічної філософії та психології.

Головна конфліктність у психологічному вченні Марка Аврелія

Марк Аврелій намагається зберегти для людини самодіяльність в межах передвизначення. Це є передумовою зміни самої ситуації, адже невідомо, яким чином зможе вона змінюватись, звідки візьме свій новий зміст. Показуючи місце людської самодіяльності в межах передвизначення, Марк Аврелій формулює кредо стоїчної психології, даючи оцінку життєвому шляху особистості. «Час людського життя — мить; його сутність — вічна течія. Відчуття — тьмяне. Будова всього тіла — тлінна. Душа — нестійка. Доля загадкова. Слава — сумнівна. Все, що стосується тіла, схоже на потік, а що відноситься до душі,— на сновидіння і дим. Життя — боротьба і мандрівка на чужині. Післясмертна слава — забуття. Що може вивести людину на істинний шлях? Ніщо, крім філософії» [67, *24*]. Філософствувати — означає стояти вище насолод і страждань, щоб не було в діях ні нестями, ні омани, ні лицемірства, бути байдужим до того, що робить або що не робить ближній, покірливо чекати на смерть, розуміючи її як простий розклад тих елементів, з яких складається жива істота. Якщо ж для самих елементів немає нічого страшного в їхньому постійному переході один в одного, то в чому ж підстава боятися їхньої загальної зміни і розкладу? Адже останній відповідає природі, а те, що згідно з природою, не може бути поганим [див.: 67, *24*]. Згода людини з природою як відповідність малого і великого космосу, це — при всіх різновидностях античної думки — лейтмотив тогочасної психології.

У Марка Аврелія вперше виникає протиставлення ідеального Граду граду земному, реально існуючому. Критика останнього ще має половинчастий характер. Це зумовлено місцем Марка Аврелія в римській класовій структурі. Він плекає ідею не докорінної зміни суспільного ладу, а вироблення ідеалу стоїчного мудреця, який протистоїть розбещеній суті, розбещеним вчинкам інших людей. Бути ближче до природи — означає не спотворювати існуючими суспільними відносинами натуральної, в цілому позитивної суті людини. Ідеал є відображенням непошкодженого натурального з його духовним змістом. Тілесна організація людини не має відношення до ідеалу. До неї треба ставитись як до необхідного. Про натуральне тілесне слід пам'ятати, його слід соромитись, і це допоможе бути скромним у поведінці, позбутись пихи. Хоча натуральне і духовне ще протиставляються як просто конфліктні компоненти людської природи, конфліктність прямує до колізійності, чим втрачається античний корінь світогляду. Марк Аврелій у своїх міркуваннях поступово підходить до формулювання головного антагонізму між двома формами поведінки — моральною, з точки зору ідеалу стоїчного мудреця, та аморальною, що виявляється на практиці всезагальним злом. Ідеал мудреця у Марка Аврелія блідий, невиразний, навіть беззмістовний, складається із заперечення того, що не є моральним. Критика моральної розбещеності в людських вчинках набирає конкретного змісту, так, що зрештою становить пафос усього твору Марка Аврелія «До самого себе». Так на завершальній стадії античності визначається компонент середньовічного світогляду, що має своїм предметом головним чином моральний бік людських вчинків. Неоплатонізм на завершальному етапі античного світогляду дав ідеології середніх віків онтологічну психологію.

4. Еманація та екстаз. Поєднання мікрокосмосу і макрокосмосу в психології неоплатонізму

Особа і творчість Плотіна

Платонівсько-піфагорійська ідея про існування потойбічного досконалого світу і про необхідність кожній людській душі повернутись до нього як до своєї споконвічної батьківщини знайшла найбільш виразне втілення у вченні Плотіна — визначного представника неоплатонівської психології. Два поняття пропонує він як засадничі для своєї теорії — це *еманація* та *екстаз*. Перше з них показує вихід душі з первісного цілого, друге — стан душі, який уможливлює повернення

її до первісної вітчизни, екстатичне злиття з Єдиним як вищою сутністю. Протилежність конечного і безконечного, духа і матерії доходить в неоплатонізмі до крайніх меж. «Дуалістичний спіритуалізм» платонівської школи сполучається із стоїчним монізмом і створює новий світогляд, хоч його творці бажали бути тільки вірними учнями і коментаторами Платона.

В розвитку неоплатонізму звичайно відмічають три періоди: формування наукової теорії, систематизація політеїзму, синтетичне відтворення основних спрямувань античної філософії. Це відповідно олександрійська школа з її головним представником Плотіном, сірійська — Ямвліхом, афінська — Проклом. Порфирій, Ямвліх і Прокл майже не торкались психологічних питань.

Плотін, засновник неоплатонічного напряму в психології, народився в 204 році в єгипетському місті Лікополі. Вчився під керівництвом Аммонія Саккаса. З метою вивчення ідейних спрямувань Сходу брав участь у поході імператора Гордіана проти Персії. Працював учителем в Римі. Помер в Кампанії в 269 році. Серед його учнів найбільше виділявся Порфирій.

Учення Плотіна знайшло досить широке визнання в учених колах Риму, що дало йому наснагу створити проект міста філософів на території Кампанії під назвою Платонополя за взірцем «держави» Платона. Це місто мало бути осередком філософського самозаглиблення, щось на зразок великого еліністичного монастиря. У своєму задумі Плотін розраховував на допомогу імператора Галліена. Плотінівську утопію, звичайно, не було здійснено.

В епоху Відродження твори родоначальника неоплатонізму з'явились у перекладі на латинську мову, здійсненому Марсіліем Фічіною (Флоренція, 1432). Протягом наступних століть їх було перекладено на основні мови світу.

Рукописи Плотіна, які залишилися після його смерті, видав Порфірій в шести «еннеадах» — комплектах по дев'ять статей, схожих за своїм змістом. Із цих творів психологічний інтерес мають такі: «Про безсмертя душі», «Про сутність душі», «Про відношення душі і тіла», «Відношення всезагальної душі до індивідуальної», «Критика вчення Арістотеля про душу».

Душа як самовідображення Єдиного

Безконечна першосутність, як вчить Плотін, не має меж, образу і визначень — ні тілесних (у просторі і часі), ні духовних (мислення, воля, діяльність). Першосутність породжує з себе розум, а він, у свою чергу,— світову душу, в якій містяться всі окремі душі. Вони

втрачають позачасове блаженство, забувають своє небесне походження і вступають у сферу матеріальної необхідності. Ці душі проте залишають в собі риси високого походження і прагнуть повернутись до Єдиного, з якого вони вийшли, не тільки розумом, а й почуттям. За життя людини єднання з першосутністю, безпосереднє споглядання Єдиного вдається рідко. Після смерті, здійснюючи очищувальні мандри, душа піднімається в надчуттєвий світ і зливається з першосутністю. Плотін надає здібностям душі важливого значення, бо через них здійснюється зворотний шлях людини до свого першоджерела. Оскільки в душі як у мікрокосмосі повторюється розчленування будови всесвіту, а самопізнання включає в себе розкриття першосутності, то знання душі про себе саму є в той же час знанням про об'єктивну природу всього існуючого. У цій містифікованій відповідно до свого часу формі плотінівська психологія відкидає фізіологічні, анатомічні та інші структурні аналогії між малим і великим світом, показує їхню єдність в екстатичному баченні космічного зрізу буття. Структури мікрокосмосу і макрокосмосу органічно переплітаються. Малий світ є виявлений світ великий, мікрокосмос є органом цього вияву, екраном і т. д.

Плотін розуміє переплетення двох світів як певну деградацію першосутності, і в цьому полягає історична обмеженість психології неоплатонізму. Містична оболонка плотінівського вчення сама себе заперечує, відкриваючи свій раціональний зміст — психічне розкриття, самовідображення космосу. Ця психологічна модель єднання двох світів завершує античну психологію, предмет якої постає на грунті вивчення єдності великого і малого світів. Еманація та екстаз — два нероздільні процеси акту єднання. Свідомість або самосвідомість людини стає самосвідомістю першосутності. В психологічній системі Плотіна у своєму розгорнутому вигляді з'являється ідея самосвідомості як психічного феномену. Це слід зрозуміти так, що насправді людська свідомість спрямована на пізнання об'єктивного існуючого світу. Цей акт свідомості є акт пізнання світу, яке здійснюється «всередині буття», а не становить взаємодію двох відгороджених сутностей — об'єкта і суб'єкта пізнання.

Історики психології та філософії (Г. Зібек, В. Віндельбанд та ін.) вказують, що неоплатоніки першими визначили психологічний зміст поняття «свідомість». Вчення Арістотеля про загальне відчуття було вихідним пунктом для цього. Розрізнення несвідомого змісту уявлень і діяльності уявлення, яка спрямована на цей зміст, складає досягнення психології неопла-

тонізму в цій галузі. В «Історії психології» Г. С. Бретта є думка про те, що у Плотіна психологія вперше стає «дисципліною про явища свідомості, зрозумілу як самосвідомість» [123, 1, *302*]. Далі вказується, ніби Плотін використовує поняття про специфічний акт свідомості, який приєднується до кожного із психічних феноменів, при цьому тілесна детермінація цих феноменів нібито безсильна пояснити їхню природу. М. Г. Ярошевський центральним пунктом психологічної системи неоплатонізму вважає ідею про *єдність* людської свідомості, здатної до інтроспекції,— самоспостереження та аналізу власних суб'єктивних станів. Слід говорити не тільки про інтроспекціонізм Плотіна, а й про містифікований характер відношення свідомості і самосвідомості до світу.

Вихідне Єдине є благо, світло, випромінювання, «матір'ю» всього існуючого, яка здійснює «перше народження». З Єдиного все проростає без втрати з боку «матері». Переповнюючись власним змістом, воно переходить в інше; оскільки воно залишається постійним і не має втрат, інше тільки відображає його, тобто є його виглядом, ейдосом, розумом, космосом, дзеркалом або душею. Як предмети розуму не перебувають поза ним, так і вона не подразнюється зовні, тому що має безтілесну природу. Її не можна уявити як механічну сукупність психічних станів. Неоплатонізм є вчення про синтез індивідуального і загального як в об'єктивному розумі», так і в душі.

Душа людини у відношенні до Єдиного і матеріального світу

Індивідуальні душі охоплюються «світовою душею». Виходячи за внутрішньою необхідністю із світу розуму в матеріальний світ, вони залишаються в контакті з обома сферами подібно до того, як сонячний промінь, торкаючись землі, залишається зв'язаним з сонцем. Такий принциповий погляд Плотін кладе в основу своїх психологічних та етичних постулатів.

Плотін уявляє матеріальний світ як віддалений образ істинного світу — першообразу. Про це свідчать краса і порядок, які панують у цьому світі. Залишаючись в межах елліністичної культури, Плотін не ставиться до нього негативно як гностики або представники патристичної психології — напрями, які відносяться вже до середньовічної думки. Він ще сповнений античного безпосереднього відчуття природи. В його психології все ще існує життєрадісна тенденція, наприклад вчення про «взаємну симпатію» усіх речей. На основі думки про органічну єдність і одухотворення світового цілого виникає сповнене пристрасті відношення до проблем посейбічного життя.

Оскільки душа належить до сфери світла і водночас наближається до темряви, в ній Плотін знаходить сторони, що відображають єдність і ділимість, він навіть використовує такі терміни, як нижча і вища душа. Людина має понадчуттєву душу, яка передіснує до її земного життя у блаженному стані, що Арістотель визначає як душу розумну. Після смерті вона відділяється від нижчої душі, яка утворила тіло як орган її дії, перебуває в кожній частині тіла, складаючи основу чуттєвих і рухових функцій. Нижча душа виконує свої функції разом з тілом, вища — звільнена від обтяженості з ним. Поділ психічного на два види функцій Плотін запозичив у Платона; але перебував також під впливом Арістотеля, допускаючи існування душі, яка керує рослинним життям організму.

Перебування душі в серединному місці приводить до необхідності мати такі властивості, які робили б її причетною до вищого і нижчого рівнів буття. Не тільки душа в цілому, а й окремі її процеси, властивості поляризуються, наближаючись до функцій тілесних і таких, що зв'язку з тілом не мають.

Подвійна природа психічних здатностей

Нижчі почуття охоплюють задоволення і незадоволення. Душа не пов'язана з ними безпосередньо, адже вона не червоніє і не блідне. Вона тільки дізнається про ці почуття, перебуваючи з ними поруч. Її природа безпочуттєва, тому вона може вільно оцінювати такі почуття. До нижчих функцій належить воля у таких своїх проявах, як бажання і потяги. Вони виявляють свою нестримність, намагаються долати будь-які перешкоди для свого задоволення. Різноманітність нижчих вольових функцій залежить від наявних в організмі тілесних потреб. Матеріальним субстратом цих функцій Плотін вважає печінку. Воля, пов'язана з почуттями, кваліфікується як стан підвищеної активності.

Відчуття також належать до функцій нижчого гатунку. Вони відображають світ, не просто беручи образи з зовнішнього світу. Зорова функція була б зайвою, якби предмети просто входили в душу. Зір є активною діяльністю, яку здійснює душа за допомогою тілесного органа. Тіло, що породжує звук, немовби пише на повітрі знаки, які душі тепер слід інтерпретувати. Завдяки пам'яті і пригадуванню здійснюється перехід від нижчих рівнів функціонування до вищих. Враження, які душа мала в собі від того часу, коли вона перебувала у вищому світі, яснішають. Подразнюючись предметами чуттєвого світу, душа активно включається в розкриття їхнього змісту. Сила пам'яті має обернену залежність від кількості

образів. Це має конкретний вияв у тому факті, що діти мають кращу пам'ять, ніж люди похилого віку.

Сприймання посідає середнє місце між відчуттям і душею, між душею і вищими спрямуваннями людини — ідеями. Останні були б для душі прихованими, якби їх не доводили до відома душі. Набуваючи форми поняття, ідея утримується пам'яттю і сприймається. Плотін принципово відрізняє ідею та її сприймання. У сприйманні, як у дзеркалі, відображається чуттєвий та інтелектуальний світ.

Нижчі уявлення спрямовуються до чуттєвого світу. Вони нечіткі, неосмислені, перебувають під впливом інстинктивних потягів. Уявлення осмислені належать до вищих рівнів психічних феноменів. Над ними піднімається розсудок з його функцією судження. Посідаючи також серединне місце між світом чуттєвим та раціональним, розсудок має своїм предметом образи, що йдуть від органів чуття, і саму істину, яка виявляється при порівнянні зовнішніх предметів з ідеями. Розсудок є актом судження, здійсненням висновків про характер уявлень, що мають своїм джерелом відчуття. Він сполучає та роз'єднує ці уявлення. Розсудок спрямовується до того, що походить від розуму, знаходячи логічний зв'язок між образами новонабутими і тими, що існують споконвіку. Внаслідок цього ідеї перетворюються в поняття і стають доступними для пам'яті, пригадування. Розсудок не має істини в самому собі. Умовиводи свідчать про те, що розсудок користується матеріалом з інших джерел. Здійснювати умовиводи — означає відшукувати істинне поняття. Такий пошук істини свідчить про перехід до вищого рівня психічних здатностей — розуму. Як тільки з'являється бажаний результат, умовивід завершується. Центр пізнання має місце не в розсудку, а в розумі.

Здійснюючи вищу пізнавальну функцію, розум панує над людиною. Він відрізняє те, що властиве людській душі, і те, що є частиною всезагального світового розуму. Люди усвідомлюють істини розуму як властиві їхній природі. Ось чому Плотін кваліфікує розум відокремлюваною, самостійною частиною душі. В акті самоспоглядання розум не потребує силогізмів. Вони свідчать тільки про пошук істини. Розум її вже має. Його діяльність є спокійним самодостатнім станом вищого споглядання.

Необхідність появи індивідуальної душі

Допускаючи перебування душ у мисленому світі, де вони спілкуються з світовою душею, як із своєю матір'ю і, не маючи прагнень, пригадувань, потреби міркувати, обмінюватись розумовим досвідом, поєднуються у прекрасній

гармонії, Плотін питає: чому ж душі змушені залишити це місце блаженного життя? Випадіння душ з такої блаженної ідеальної єдності у світ матеріальний, за Плотіном, зумовлено прагненням до самостійного, окремого існування і певного незадоволення від спілкування з світовою душею. Цей потяг до самобутності сприяв подрібненню душевної діяльності, зниженню її цілей. Із свого ізольованого внутрішнього життя душа спочатку спускається у світ нижчий — небо, поєднується там з тонким тілом, але втрачає ідеальну свободу рухів. Зв'язуючи себе з чуттєвим світом, вона сполучається з людською плоттю і «падає» ще нижче. Після смерті тіла душа переселяється в інше, як учив і Платон.

Плотін ставить основоположну проблему про виникнення психічного як самовідображення буття з використанням міфологічних образів, що до нього ніхто не робив так розгорнуто і послідовно. Оскільки самовідображення первісної сутності передбачає людські органи відчуття і здійснюється найбільше за допомогою зору, Плотін вчить, ніби душа за своєю природою — це насамперед здатність зору і отримує свою визначеність тільки після цього акту. Для сповнення духовного змісту душа надає матерії предметну форму, адже невизначеність спричинює душу до страждань [див.: 22, *444*]. Ця предметна форма набуває просторово-часового визначення. І простір, і час є продуктом споглядання, нерозривно пов'язані з душею, як вічність, у свою чергу, нерозривно пов'язана з інтелігібельним світом [див.: 22, *469*[.

Саморозкриття світу як творчий акт

Плотін показує важливий аспект творчості в саморозкритті світу. Для творчої потенції бути такою, якою вона є, означає творити. Вона має споглядання і предмет споглядання, тому що вона є смисл. Завдяки тому, що вона має споглядання, предмет споглядання і смисл, вона і творить [див.: 22, *545*]. Виникає новий аспект буття — феноменальний, що реалізується саме через творчий акт споглядання. Це не просто розкриття вже готового атрибуту, а виникнення його на базі Єдиного. Споглядання рефлектується в саме це Єдине, в першосутність, дає йому визначення подібно до того, як продукт творчості свідчить про становлення творця, про виникнення в ньому нових атрибутів. «Ми не відрізані від цього Єдиного і не відокремлені від нього, навіть якщо природа тіла, що вторглася в душу, пригорнула нас до себе. Ми дихаємо і зберігаємось, хоч Єдине і не дає нічого і навіть перебуває від нас на відстані» [22]. Мова йде про відстань в межах еманаційного процесу.

Кажучи про самотворчість Єдиного як вихід до його нового стану, Плотін твердить про деградацію емануючого потоку, про затухання творчого потенціалу, на віддалені від Єдиного. Для правильного розуміння психології неоплатонізму слід брати еманацію та екстаз як процеси, що здійснюються водночас. Вихід з Єдиного є разом з тим поверненням до нього. Плотін хоч і використовує подекуди натуралістичний спосіб мислення і розкриває зв'язок мікросвіту і макросвіту в плані предметно-чуттєвого народження першого, ідея самоспоглядання першосутності Єдиного є значним кроком до психології абсолютного ідеалізму. Оскільки душа відмінна від Єдиного і в той же час походить від нього, вона в природному стані з необхідністю любить його (як дівчина любить свого батька) і прагне до поєднання з ним. Перебуваючи в Єдиному, душа має небесний Ерос, де живе небесна Афродіта. У світі матеріальному душа стає земною повією. Плотін розглядає психічне, свідомість, самосвідомість не поза їхнього предмета і вказує, що істину не можна досліджувати як річ зовнішню для людини і відому лише почасти. Вона перебуває всередині нас.

Речі, які споглядаються, і той, хто споглядає,— одне і те ж. Суб'єкт не може знати об'єкт, якщо вони перебувають у різних планах буття. Світ ідей лежить в людському розумі. Істина не є співпадінням уявлення про зовнішній предмет з самим цим предметом. Вона є угодою розуму з самим собою. Основою достовірності знання є свідомість. В її межах розум підкоряється інтуїції. Остання панує над чуттєвим і раціональним пізнанням, дає абсолютне знання, що випливає з тотожності пізнаючого розуму і пізнавального об'єкта. Інтелект розрізнює, відокремлює. Інтуїція об'єднує, зцілює. У здійсненні руху до першооснови перемагає інтуїція; оскільки рух спрямовується на просторово-часовий матеріальний світ, на перший план виступає інтелект.

Хоч Плотін намагається пояснити вихід Єдиного до феноменального світу як творчий акт, проте розуміння творчості у нього тлумачиться нерідко як розгортання того, що вже є, і навіть як певна деградація буттєвого начала. Творчу здатність природи він уподібнює мистецтву ліпника з воску, але з істотною різницею. Ліпник сам не створює фарби, які застосовує. Природа як повністю самодостатня створює все сама, і все це в ній і залишається. Вона статична і цілісна. «Якщо спитати природу, яким чином вона породжує свої створіння, вона могла б на це відповісти: все, що з'являється на світ,— результат мого безмовного бачення, яке є однією з моїх влас-

тивостей... Математики із свого бачення дістають цифри, але я нічого не дістаю: я споглядаю, і предмети матеріального світу з'являються на світ, немовби виходячи із мого споглядання» [22, *123*]. Ця космічна творчість має своїм результатом появу світових визначеностей через взаємну рефлексію великого і малого світів. Відображення світу людиною є самовідображення цього світу. Компоненти самовідображення походять з Єдиного джерела.

Магістральне спрямування людських вчинків

Етична психологія Плотіна має своєю передумовою вчення про мету людського життя, яка вбачається у прилученні до світу досконалості і досягнення незалежності від світу матеріального. Звідси випливає моральне завдання — звільнення душі від тіла, «очищення» її від чуттєвих елементів. Конкретний зміст етики Плотіна відкривається в ідеї так званих політичних доброчинностей. Практика при цьому має незначну цінність, адже вона прив'язує душу до матеріального світу. Громадянська та політична дієздатність — це тільки попередній ступінь, на якому душа навчається звільнятися від влади чуттєвого світу. Виявляючи мало розуміння суті суспільного життя, Плотін висуває пропозицію про введення таких умов, за яких тільки певна еліта житиме відповідно до її «справжнього» поклику, віддаючись «спогляданню».

Поверненню душі до прабатьківщини, підняттю до рівня духа, від якого вона походить, чуттєве сприймання ще мало допомагає. Більше робить тут логічне міркування. Глибокий мотив для повернення душа знаходить в любові до краси (в платонівському еросі). В ньому вона заперечує чуттєве враження і спрямовується до ідеї, що просвічується в красивому предметі. Більш високу досконалість досягне той, хто безпосередньо пізнає чисту ідею буття. Справжнє блаженство полягає в тому, що людина забуває саму себе і речовий світ в екстазі, який веде за межі предметів мислення до повного сполучення з Єдиним, і стає на час такого сполучення одне з ним. Плотін визнає, що він пережив екстаз тільки три рази, а його учень Порфірій ні разу. Для досягнення екстазу,— повчає Плотін,— слід іти дорогами, що ведуть до піднесення над теперішнім і особистим, до тієї висоти, на якій ми стоїмо в безпосередній присутності безконечного, що сяє нам з глибини нашої душі.

Історичне значення психології Плотіна

Місце Плотіна в історії психології визначається характером тлумачення єдності першоджерела буття і людської душі. Плотін висловився про це так: «Не можна думати... ніби невидимий світ вічний, а видимий — минучий... Поки триває сяяння потойбічного світу, не може зникнути і світ видимий, оскільки обидва світи мають один і той же корінь» [22, *482*]. Класичне для античної психології натуралістичне відношення макрокосмосу і мікрокосмосу замінюється тепер теологічним відношенням — першосутність і людська душа. Це стало результатом спроби Плотіна розкрити не просто «естетику» кореляції, красу аналогії між великим і малим світом, а зрозуміти логіку *походження* людської душі і самого великого, але тепер найнижчого за еманаційним критерієм світу. Людська душа виявила свою конфліктну природу внаслідок свого серединного положення у світі — між верховним буттям Єдиного і світом матеріальним. Еманація та екстаз були представлені як два тісно пов'язані між собою процеси, які здійснюють взаємний перехід через людську душу від світу ідеального до світу матеріального. В жодному з цих світів душа, за Плотіном, не знаходить свого заспокоєння. Уявлення про її вищі і нижчі здатності у їхній взаємодії як завершене відображення матеріального та ідеального світу ще тяжіє до духа античної діалектики, що вимагає бачити компоненти світу у їхніх гармонійних зв'язках з урахуванням боротьби протилежностей. Плотін показав цю боротьбу протилежностей не тільки на рівні загальної природи людини, а й окремих її психічних здатностей.

Радянські вчені пов'язують світогляд Плотіна з епохою світової катастрофи рабовласницької культури. Як один з найбільш яскравих виявів її занепаду Плотін для аналізу людської психіки застосовує «віртуозну діалектику міфа» [59, *524*]. Ідея еманації та екстазу — тісно пов'язаних станів макрокосмосу і мікрокосмосу через відношення до Єдиного — тлумачиться К. Марксом як вираження ідеї діалектики «смерті і любові» — як своєрідний міф. Смерть і любов є двома сторонами екстазу, адже в ньому людина в любові (як дочка до батька) зливається з Єдиним, втрачає своє індивідуальне життя.

Плотінівська діалектика «є смерть, але разом з тим і носій життєвості, розквіту в садах духу, піна в іскристому келиху тих точкових насінин, з яких розпускається квітка єдиного духовного полум'я. Тому Плотін називає її засобом, що веде до

«спрощення» душі, тобто до її безпосереднього єднання з богом,— вислів, у якому смерть і любов і разом з тим «теоретичне пізнання» Арістотеля з'єднані з діалектикою Платона. Але оскільки ці визначення, так би мовити, наперед визначені у Платона і Арістотеля, а не розвинуті завдяки іманентній необхідності, поривання їх в емпірично індивідуальну свідомість проявляється у Плотіна як стан, а саме — стан *екстазу*» [1, 40, *110*]. Зважаючи на цей вислів К. Маркса, можна сказати, що Плотін виступив своєрідним спадкоємцем на завершальній стадії античності теоретичних досягнень Арістотеля і Платона, перетлумачених у ретроградному міфологічному дусі.

Перехід до психології колізійних протиставлень у ситуації вчинку

Антична психологія в категоріальному плані як основний свій предмет розробляє природу матеріального та ідеального. Натурпсихологія дає цьому спрямуванню початок, розмежовуючи уявлення про мікрокосмос і макрокосмос на основі просторово-часових, функціональних, в цілому естетичних критеріїв. Провідним механізмом співставлення двох космосів виступає аналогія, що спрямовується рівною мірою на психічне і тілесне життя людини і космосу. Ідеальне і матеріальне тут ще не протиставлені категорично в їхніх особливостях, і вони досить легко переплітаються між собою на грунті чотирьох природних елементів; повітря і вогонь ближчі до явищ душевних, вода і земля — тілесних.

Натурпсихологія на основі нестримної фантазії встановлює структурні та інші відповідності між обома світами, але ще не бачить істотних залежностей між ними — взаємне визначення мікрокосмосу і макрокосмосу. Цю проблему підняли софісти. Вони дійшли висновку, що людина в єдності душевних і тілесних якостей є вихідним пунктом для розкриття всього, що відбувається у світі. Це був психологічний релятивізм, якому бракувало постійного критерію для оцінки людських вчинків. Сократ звернув увагу саме на цей бік справи і визначив, що критерій вчинків пов'язується з незмінними, вічними ідеями, які стосуються краси, істини, добра. Платон протиставив, залишаючи поділ всесвіту на мікрокосмос і макрокосмос, їхню матеріальну та ідеальну природу, визнав первісною, істинною природу ідеальну, а матеріальний світ кваліфікував як похідний — відображення світу ідеального. Хоч би як не були визначені протилежними в психології Платона ідеальний та матері-

альний компоненти людської істоти, антична психологія в цілому перекидає між ними місток — зв'язку у формі «відображення», походження одного компоненту від іншого.

Арістотелю належить ідея єднання тілесного та ідеального компонентів людини і світу на грунті категорії матерії і форми. Ідеалістична психологія античності визнає форму активним, саме формоутворюючим началом, без якого тілесне існувати не може; але й форма матерії залишається абстрактною потенцією такого існування. Душа становить підпорядковану сукупність різних форм живих істот. Атомістична психологія йде далі у встановленні межі між структурами душі та об'єктивного світу, висуваючи ідеї про «первинні» і «вторинні» якості, що постають у діяльності органів чуття, які у зв'язку з цим набувають дуалістичного тлумачення. З позицій об'єктивного ідеалізму цей дуалізм було подолано ідеєю космічного зрізу, вияву Єдиного, Світової душі через душі людські, які виявились органами самовідображення цього Єдиного. Душа є ідеальне як спосіб розкриття Єдиного. Для уможливлення такого розкриття потрібен матеріальний світ, щоб дати ідеальному базу для відображення. В Єдиному виникають протилежності ідеального та матеріального, і воно отримує можливість у їхньому взаємовідображенні вийти у сферу світової визначеності. Ідеї необхідності матеріального для переходу ідеального із стану потенції до стану фактичної реалізації (за умови «облагородження» матерії) збереглись у психології гностичній, патристичній та ін.

Залежно від здійснення акцентів на матеріальному або ідеальному компоненті людської істоти виникають такі напрями античної психології, як епікуреїзм, стоїцизм, кінізм.

Те, що було сказано Ф. Енгельсом про наївну діалектику стародавніх, насамперед давньогрецьких, мислителів, та її заперечення в наступний період становлення науки повністю стосується античної психологічної проблематики. Мислителі Стародавньої Греції та Риму поставили перед собою широке і важливе питання про зв'язок людини і світу. Виходячи з певного рішення його, людина як «малий світ» визначала своє місце у «світі великому» — магістральний характер своєї поведінки (морального характеру своїх вчинків). Коли ми піддаємо мисленому розгляду природу або історію людства або нашу власну духовну діяльність, то перед нами спершу виникає картина безконечного сплетіння зв'язків і взаємодії, в якій ніщо не залишається нерухомим і незмінним, а все рухається, змінюється, виникає і зникає. Цей первісний наївний, але по суті справи правильний погляд на світ був властивий давньо-

грецькій філософії і вперше ясно виражений Гераклітом: все існує і в той же час не існує, оскільки все тече, все постійно змінюється, все перебуває в постійному процесі виникнення і зникнення. Не зважаючи, проте, що цей погляд правильно схоплює загальний характер всієї картини явищ, він все ж недостатній для пояснення тих подробиць, із яких вона складається, а поки ми не знаємо їх, нам не ясна і загальна картина. Щоб пізнавати ці подробиці, ми змушені виривати їх із їхнього природного або історичного зв'язку і досліджувати кожну окремо в її властивостях, за її особливими причинами і наслідками і т. д. В цьому полягає насамперед завдання природознавства та історичного дослідження, тобто тих галузей науки, які посідали у греків класичних часів лише підлегле місце, тому що грекам потрібно було спершу накопичити потрібний матеріал. Зачатки точного дослідження природи отримали дальший розвиток вперше лише у греків олександрійського періоду, а потім в середні віки, в арабів [див.: 1, 20, *20—21*].

Середньовічну психологію найбільше розробляють на грунті панівної і, мабуть, єдиної ідеології феодального суспільства, яка має богословську форму, але розвиває у своїх надрах такий реальний науковий зміст, який виявляє свою несумісність з цією формою та відкидає її все більш упевнено.

РОЗДІЛ ТРЕТІЙ

СИТУАЦІЯ КОЛІЗІЙНИХ ВІДНОШЕНЬ І СТАНОВЛЕННЯ ПСИХОЛОГІЇ В СЕРЕДНІ ВІКИ

Вперше в XVII ст. у німецького вченого Келера (пом. у 1631 р.), а згодом у його наступника Лешера з'являється назва «Історія середніх віків», яка вже стосувалась не історії латинської мови, а політичної історії людства, художньої літератури, мистецтва, культури в цілому.

Середні віки в історії людської культури оцінювались порізному: то як період глибокого занепаду цивілізації, то як період, сповнений піднесених доброчинностей. Гуманісти, які вивчали класичну культуру, з презирством поставились до періоду, що охоплює десять століть. Час від V до XV ст. був кваліфікований епохою варварства і темряви.

Ульріх фон Гуттен типово і особливо загострено виявляв свою ненависть до цього періоду в житті людства. Енциклопедисти, зокрема Вольтер, виходячи з своїх переконань щодо

середньовічного феодального іга, наголошували на тому, що взагалі не слід вивчати цю варварську епоху. Гегель у своїх лекціях з історії філософії пропонував «взути чоботи-скороходи», щоб швидко пройти цей безплідний для філософії період.

Як реакція на таку оцінку з'явилась думка апологетів середніх віків, особливо Ф. Шлегеля. Романтичне і містичне спрямування пошкодили об'єктивному вивченню цього періоду та його наук. Лише в середині XIX ст., особливо в працях К. Маркса і Ф. Енгельса, було дано справжню оцінку людського буття і свідомості в середні віки.

В «Матеріалах з історії Франції та Німеччини» Ф. Енгельс вказує на важливі події в ідеологічному житті середньовіччя, які стосуються розвитку філософії і психології, зокрема, Еріугеною, Росцелліном — засновником школи номіналістів. В 1110 р. Абеляр створює вчення — концептуалізм, пише любовні вірші з присвятою Елоїзі. За Енгельсом, у Абеляра головне — не сама теорія, а опір авторитету церкви. Не «вірити, щоб розуміти», як у Ансельма Кентерберійського, а «розуміти, щоб вірити». Мова йде про боротьбу проти сліпої віри. Арнольд Брешіанський надає цьому вченню політичний характер.

Абеляр нападає у творі «Пізнай самого себе» (30 рр. XII ст.) на торгівлю індульгенціями. Енгельс вказує, що таке вільнодумство зустрічає опір з боку панівної теологічної ідеології, зокрема, св. Бернарда. В 1139 р. Арнольда Брешіанського засуджено Латеранським собором, а в 1140 р. Абеляра — Санським собором (в Провансі); вирок затверджено папою. К. Маркс в «Хронологічних виписках» вказує на посилення боротьби світського світогляду проти релігійного в середні віки.

Підвалина середньовічного світогляду

У творі «Селянська війна в Німеччині» Ф. Енгельс дає основоположну характеристику середньовіччя в цілому, його ідеології зокрема, показуючи роль релігійного світогляду у визначенні рис пізнавальної діяльності людини того часу: «Середньовіччя розвинулось на зовсім примітивній основі. Воно стерло з лиця землі стародавню цивілізацію, стародавню філософію, політику і юриспруденцію, щоб почати в усьому з самого початку. Єдине, що воно взяло від загиблого стародавнього світу, було християнство і кілька напівзруйнованих міст, які втратили всю свою колишню цивілізацію. В результаті, як це буває на всіх ранніх ступенях розвитку, монополія на інтелектуальну освіту дісталась попам, і сама освіта набрала тим самим пере-

А. Дюрер. Арх. Гавріїл. Уособлення колізійного протиставлення доброго і злого начал

важно богословського характеру. В руках попів політика і юриспруденція, як і всі інші науки, залишались звичайними галузями богослов'я і до них були застосовані ті самі принципи, які панували в ньому. Догмати церкви стали одночасно і політичними аксіомами, а біблійні тексти дістали в усякому суді силу закону... А це верховне панування богослов'я в усіх галузях розумової діяльності було в той же час неминучим наслідком того становища, яке займала церква як найбільш загальний синтез і найбільш загальна санкція існуючого феодального ладу» [1, 7, *343*]. Природно, що й психологічні дослідження, а може найбільшою мірою саме вони, відчули на

собі вплив релігійної ідеології; людське існування постало в той час другою після теологічної проблемою.

Розклад суспільного життя в Римській імперії у перші віки н. е., втрата цілісності людської особистості, єдності теорії і практики — все це сприяло виникненню провідних напрямів середньовічної психології — гностицизму, патристики та ін. Їхні представники, зробивши наголос на суб'єктивності людини, проголосили своєю метою інтелектуальне злиття з вищою сутністю, щоб позбутися антагоністичної роздвоєності з зовнішнім світом. Інтерес до реального вирішення політичних ситуацій витіснявся, зокрема, нігілюючим дійсність екстазом. У цей час представники Пізньої Стої шукали порятунок для індивідуальності в космічній гармонії, епікурійці тікали у свій відособлений світ «незворушності», первісне християнство вказувало шляхи морального очищення, пропонуючи ідеал-поведінку — непротивлення злу насильством. Внутрішній світ людини ставав відправною позицією для тлумачення світу зовнішнього, вчення про душу постало на основі заперечення, відкидання того, що не є душею. Такою була історична та ідейна основа середньовічних напрямів психології. Якщо на рівні конфліктної ситуації людина фіксує протилежності світу, здійснює просту класифікацію подій, зокрема, за принципом геракліївської енантіодромії, то ситуація колізійна показує непримиренність обох сторін конфлікту. В конфліктній ситуації людина знає і приймає фатально той факт, що такі протилежності існують. У колізійній ситуації вони стають непримиренними протилежностями людської душі. Колізійна ситуація відбивається на внутрішньому світі людини, примушує останню страждати в цій непримиренності, шукати з неї вихід, відкидаючи негативний бік колізії та втрачаючи позитивно соціальний характер мотивації своєї поведінки.

Антитетизм середньовічного мислення як прояв принципу колізійності

У сучасній медіовістській літературі, присвяченій громадській історії, культурі, все більше звертають увагу на те, що мислення середньовічної людини мало певний історичний шаблон: використання терміна «антитеза» як синоніма «опозиції»; нерідко суперечку між опозиціями називали «турніром антитез». Цей шаблон становив загальний контекст середньовіччя, охоплював провідні сторони інтелектуального життя епохи, виражався у творах художніх, філософських, хронікальних. Опозиції мають максималістичний характер. Їхні сторони перебувають у відношенні колізійності. Становлення її простежу-

ється ще задовго до Аврелія Августіна і завершується виступом Фоми Аквінського. Ядро ситуативної колізії полягає в тому, що в ній ще не виступає діалектично єдність, зокрема, добра і зла [див.: 80].

Зрозуміти опозиції рівноправними сторонами одного й того ж явища — це вже вихід за межі колізійної ситуації та перехід до мотиваційного визначення вчинку. Я. Беме був одним із тих психологів, які поставили питання про іманентність зла добру і добра злу. Беме стоїть посередині мотиваційного періоду історії психології. Дослідники середньовіччя, які визначають мислення цієї епохи як турнір антитез, не враховують суттєвої різниці між середньовіччям і Відродженням. Фаустівський мотив є суто мотиваційним рівнем, а Рейнеке-Лис як негативний персонаж вписується цілком в колізійну ситуацію. З цих міркувань арабську класичну психологію слід віднести до епохи Ренесансу.

Антитезами максималістичної розведеності деякі вчені вважають «міць — неміч», «буття — небуття». Рух в цій опозиції здійснюється лише в тому випадку, коли суб'єкт, впадаючи в убозтво і мізерність, набуває всемогутності, живучи і діючи «в ім'я» вищих цінностей.

Найпоширенішої і найконцентрованішої антитетичності набувають ідеї душі і тіла як матеріальної та ідеальної сутності. Автори психологічних теорій, що перебували під впливом християнства, патристики (схоластики включно) наполягали на повній несумісності тіла і душі. В VI ст. н. е. Стефан Олександрійський радить звільнити душу від матерії, відокремити душу від тіла, щоб досягти досконалості. Душа — найбільш тонка частина («тінкторіальний, фарбуючий дух».— *В. Р.*), тіло — річ важка, матеріальна, темна, і має тінь [див.: 80, 133]. Радість, що надається тілу, приводить до страждань душі. Зруйнування тіла — безумовна мета представників гностичної психології. У християнстві пізнього середньовіччя тілесна аскеза здійснюється з метою руйнування тіла в ім'я здоров'я духа.

Антитетизм середньовічного мислення має неповторну логічну форму як свою найважливішу прикмету. Вона відрізняється від апорій античності, від антиномій нового часу [80, *144*]. Апорії античності є виявом конфліктності ситуації як риси стародавньої свідомості. Апорія означає труднощі, непорозуміння як результат зустрічі з нерозв'язною проблемою. В «Федоні», «Філебі» Платон використовує цей термін у значенні важко вирішуваної проблеми. Арістотель в «Топіках» визначає

апорії як рівнозначність протилежних висновків. З постановки проблеми апорій Арістотель починав дослідження про душу. Хоч Зенон Елейський даного терміну не вживав, проте його докази неможливості руху повертають до проблеми апорій. Старогрецькі філософи-скептики на основі тлумачення апорій розвивали продуктивні психологічні ідеї.

Антитетизм середніх віків полягає в тому, що апорії перетворюються в протиставлення, які переживаються в усвідомленні несумісності їхніх компонентів. Цим породжуються страждання.

Хоч уже в стародавній психології виникає ідея катарсису-очищення від конфліктних переживань, проте повною мірою необхідність очищення виявляється лише в ситуації колізійній. Людина роздвоюється, страждання стають нестерпними, а подолання їх полягає в тому, щоб позбутися негативного компонента колізії і злитися з компонентом позитивним. У межах релігійного світогляду розвиненого середньовіччя перевага надається душевним якостям, а тіло кваліфікується як грішне, як місце тимчасового перебування душі. Вона страждає саме від зв'язаності з тілом. Колізія вирішується звільненням душі від нього, що потребує побудови фантастичних уявлень про майбуття душі, зокрема про її безсмертя. У стародавній психології антитетичність фіксується як необхідна в структурі буття, і зовсім не виникає думки про те, що одну з сторін антитетичності треба ліквідувати. В новий час в критичних роботах І. Канта паралогізми стосуються винятково філософських проблем психології, відновлюється рівність обох частин, антитези визначаються рівнозначними в межах чистого інтелекту. Кант повертається до рівня середньовічного мислення, коли вимагає в межах практичного інтелекту позбутися однієї з сторін антитетичності, маючи на меті торжество моральних принципів. Прогрес психологічної думки полягатиме в тому, щоб зрозуміти антитетичність як необхідність діалектичного поєднання протилежностей та визнати їхню боротьбу як рушійну силу здійснення вчинків. Іманентність зла в добрі і добра у злі була зрозумілою для психології Відродження. Тільки в межах мотиваційного визначення вчинку можливе іманентне поєднання антитез. Психологічна структура мотивації показує неможливість ліквідації одного компонента суперечності; його зміна приводить до зміни другого компонента і мотиваційного визначення в цілому.

Символізм середньовічного світогляду і характер психологічного мислення

У зв'язку з колізійним протиставленням предметний світ розпадається на світ явищ і прихованих за ним сутностей. Явище символізує зміст, який виходить за межі матеріального буття предметного світу. В колізії протиставляється наявне буття і буття істинне, останнє криється за першим. На міфологічному рівні психології відбувається роздвоєння предметного світу на його фізичне буття і значення: все набуває значення, абсолютизується взаємний зв'язок і вплив. Середні віки піднімають предметну перцептивну безпосередність не просто до певного значення, а до значення істинного. Предмет символізує собою приховану істину вищого рівня, тому існує тенденція символічного тлумачення подій, що відбуваються у світі, в тому числі Священного писання. Патристика зробила предметом своїх теолого-психологічних досліджень його символічне тлумачення. Це був крок виходу за межі «Біблії», тексти якої у своєму первісному міфологічному смислі не мали переносного символічного значення. Представники патристики намагались тлумачити їх на рівні ідеологічних вимог середніх віків з урахуванням досягнень існуючих на той час наук — астрономії, географії, анатомії, фізіології, психології і т. д. Схоластика виявилась уже тлумаченням тлумачення. Патристика і схоластика складають грунт середньовічної теологічної психології. Найбільше їй протистоїть середньовічна психологія фольклору, спрямована саме проти теологічних основ світогляду цього періоду.

Психологія середньовіччя, виходячи з фантастичних засад теології, ідеалістично тлумачачи реальні факти і закономірності психічного життя людини, вказала, проте, на ряд нових питань у цій галузі знання і дала їм характерне перекручене тлумачення. Пояснюючи людську природу як створену верховною сутністю або істотою, вчені середньовіччя вказували на певні риси дійсної людської психології, але як *похідні* від рис «божественної сутності». Зокрема, психологія патристики несвідомо для самої себе божественну сутність копіювала з сутності людської. Саме цю останню вона мала перед собою як предмет теоретичного споглядання, досліджуючи індивідуальне та історичне буття людини. Середньовічна психологія, не зважаючи на свою підкореність задачам богослов'я, всупереч останньому і в його межах поставила ряд проблем, які були невідомі античній психології.

І. ФЕНОМЕНОЛОГІЧНИЙ ПОВОРОТ У ТЛУМАЧЕННІ ЗВ'ЯЗКУ МІЖ МІКРОКОСМОСОМ І МАКРОКОСМОСОМ

Моральна історія, або феноменологія людської душі. Філон Олександрійський

Алегоричний коментар до вчення про створення людини та її душі

Два культурні спрямування — елінське та вітхозавітне — були об'єднані Філоном Олександрійським (28 до н. е.— 49 н. е.). Він навіть захищав думку, що давньогрецькі мислителі — Геракліт, Платон, Зенон — були учнями біблійного Моїсея. Олександрія, в якій жив Філон, на той час вже стала великим центром ідейного життя Стародавнього світу, в тому числі психологічної думки.

Світоглядна позиція Філона мала значний вплив на діячів патристики. Ф. Енгельс кваліфікував його «як справжнього отця християнства» [1, 19, *307*], а його олександрійську школу розглядав у зв'язку з ідейною боротьбою, що тривала до Нікейського собору 325 року, де вчення цього попередника християнства було визнано поганським. Психологія Філона, перебуваючи на рубежі двох ідеологій, які впливали на неї, підняла античне вчення про мікрокосмос і макрокосмос до рівня спекулятивного відношення, подолавши між великим і малим світом фізичні аналогії, що мали місце, зокрема, у творі Платона «Тімей».

Філон зробив крок до пантеїзму і висунув думки, які грунтовно були розроблені вже в новий час Спінозою. Це найбільше стосується ідеї про те, що світ є сам для себе причиною існування, а це означає, що він вічний. У Філона чітко виступає ідея розвитку світу, психіки, що було в цілому невластивим для стародавньої ідеології, виключаючи ідею про вікові особливості людської психіки. Філон прямо сказав, що, знищивши вічний рух душі, ми тим самим знищимо і саму душу.

Тлумачення Вітхого завіту неминуче приводило до спроби його алегоризації, яка в патристиці стала основою його розуміння. Зокрема, з появою ідеї про чистих і нечистих тварин гади, птахи, звірі перетворюються в символи людських пристрастей, уособлюють різні душевні стани. Ця своєрідна «моральна зоологія» матиме місце в різних шестиденнях, середньовічних фізіологіях. Алегоричний метод тлумачення Вітхого завіту вперше було широко застосовано у працях Філона, а згодом як основний прийом став надбанням для всіх наступних екзегетів.

Внутрішній (еотеричний) смисл Писання розкривається в багатотомній праці Філона «Алегоричний коментар на книгу Буття». Історія творіння, гріхопадіння, потопу, історія прабатьків є за своїм духовним смислом моральною історією людської душі. Початком цієї історії є створення неба і землі або Адама і Єви, тобто небесного розуму і земної чуттєвості, духа і плоті. Кінець цієї історії — найдосконаліше поєднання людини з вищою сутністю. Таким чином Філон розглядає рух ідей у Вітхому завіті як феноменологію моральності. Незважаючи на гріхопадіння людини, сім'я добра, закладене богом, розвивається так, що переходить через рівні *надії* і *каяття* (Енос і Епох), праведності (Ной), мудрості (Авраам), а звідси — до завершальної досконалості (Моїсей). Зовнішня історія, за Філоном, стає тінню моральних подій, алегорією психічних станів.

На думку Філона, *осел* означає безсловесну природу, *тигр* — пристрасть, *верблюд,* який зберігає в собі воду,— пам'ять. *Вівця,* як лагідна тварина, символізує людський розум, а за своєю етимологією — прогрес, моральне зростання людського духа. *Коза* означає і потяг до правди і відчуття. В алегоричному тлумаченні Філоном жертвоприношення Авраама — *телиця, баран, коза* — уособлюють душу, розум (слово) і чуттєвість, а *горлиця* і *голуб* — божественну і людську мудрість. Такі алегоричні коментарії будуть взірцем для наступних часів, а найбільше полонять вони уяву Орігена (185—253 рр.).

Та крізь багатство алегоричної фантазії у творах Філона чітко вимальовується теологічна думка: «Життя людини є сон. Її розум і почуття не можуть пізнати істину. Єдиним джерелом вірогідного пізнання є одкровення, єдино вірогідним словом — божественне слово, яке втілюється в образи, пристосовуючись до людської немочі пізнання. Це божественне слово, яке становить смисл писання, містить в собі і смисл всього існуючого. В ньому і через нього все створено, в ньому і через нього все пізнається. Сам космос є іносказання божества, його одкровення в алегоричній формі. Блаженна людина, яка підноситься над алегоріями, іносказаннями, образним одягом слова і безпосередньо освітлюється вічним світлом Сущого!» [див.: 22, *66*].

За Філоном, божество потенціально містить в собі всі якості світу, виявляючи свою повну всемогутність. Найбільше у Філона монотеїзм отримує філософську інтерпретацію, до якої старогрецька ідеологія не могла дійти. Верховне начало буття вперше виступає у Філона як бог-вседержитель. На противагу ортодоксальному християнському вченню світ створено із

передіснуючої матерії — безформеної, пасивної. Це не творення світу із небуття. Матерія обмежує буття і навіть могутність верховної істоти. В цьому полягає дуалізм Філона, властивий і його психологічному вченню. Душа уособлюється в образі ангела і живе в повітрі. Вона складається із ефіру, є випромінюванням і частиною божества. Падіння ангелів і гріхопадіння людських душ тлумачиться як поглинення їх матерією.

Ідеальний план творення світу випливає з учення Філона про логос як первообраз чуттєвого світу. Логос є першим породженням бога і відділяє творця від тварності — світу створеного. Він є образ божий, видимий бог, видимий логос. Як окремі душі покриваються тілами, так і всезагальний логос одягнено світом, як ризами. Ними виступають стихії — земля, вода, повітря, вогонь і всі ті речі, які складаються з них. Як душа містить всі частини живого тіла в нерозривній цілісності, згоді і єдності, так і логос становить собою зв'язок світу, сполучає всі його частини між собою, протидіючи їхньому розкладу.

Малий світ у його відношенні до великого і верховного буття

Лише людина, створена за образом божим, містить в собі частину верховного логосу як його випромінювання. Філон твердить: «За своєю розумною душею людина уподібнюється логосу; за своїм тілом, яке складається із усіх стихій, вона уподібнюється всесвіту — хатині логоса. Людина тому є *мікрокосмосом, малим світом* як всесвіт в цілому є подобою людини — «великою людиною» [22, *157*]. Все, що сказано в писанні про створення неба і землі, можна зрозуміти як алегорію і віднести до людини. Всі знання, які має людина про відношення духа до тіла, можна таким же чином віднести і до світу. Він є видимою оболонкою того ж логоса, який людина має в собі самій. Людина, як і великий світ, є образ логоса і подобою невидимої ідеальної, небесної людини, яка вміщує в собі небо і землю, Адама і Єву, розум і чуттєвість. Як ця чуттєвість (Єва) походить від духа (Адама), так і все чуттєве (земля) походить від понадчуттєвого, ідеального (неба) [див.: 22, *157*]. Видиме, земне є *образом* і *подобою,* відображенням верховного буття і при цьому таким, що має з цим буттям певну схожість. Розкриваючи натуралістично будову світу, Філон бере взірець з античної грецької філософії. Формулюючи моральні закони, він звертається до одкровення Моїсея.

Походячи від верховної істоти, душа мудрої людини прагне піднестись над образом і подобою, над будь-якими опосередкованостями і сполучитися із своїм першоджерелом, яке вище за всі його прояви.

Якщо Філон ще співвідносить великий і малий світи і цим примикає до чисто античної традиції мислення, то його думка про відношення цих світів до логосу є вже певним виходом за межі такої традиції. Світ і людина, макрокосмос і мікрокосмос співвідносяться, відповідають один одному саме тому, що вони є подобою одного й того ж образу, риси якого найкраще закарбовані в людському розумі. Один і той же розум відкривається у світі і в людській психіці. Але й самий цей розум, логос, багатоманітний у своїх проявах,— лише тінь Сущого. Згодом патристична психологія залишатиме тільки одне співвідношення — бог і душа, чим принципово заперечить античну традицію в психологічному міркуванні.

«Вищі» та «нижчі» компоненти людської душі

У світоглядних ідеях Філона домінують проблеми етики і моральної психології. Вчення про саму природу душі становить лише спробу поєднати сучасні йому ідейні спрямування — стоїчні, скептичні та ін. Філон зауважує, що суперечки відносно природи душі, розбіжності в її тлумаченні залежать від труднощів самопізнання. Око бачить все інше і не бачить самого себе; так і розум людини мислить все інше але не осягає себе самого. Він не дає впевненості щодо питання про можливість розкрити власну природу, сказати без сумніву, складається він з пневми або крові, вогню чи повітря. Залишається відкритим питання про його тілесність або безтілесність. Філон виявляє певну матеріалістичну тенденцію, коли висуває вчення про ефірну природу пневми, навіть зважаючи на те, що, за його вченням, душа виявляється «відщепленням», частиною або випромінюванням самого божественного єства. І душа і саме це єство рівною мірою мають ефірну природу, тлумачаться як небесна матерія.

Дух як дихання життя Філон відрізняє від живої душі. Це приводить до поділу єдиної душі на її вищу і нижчу частини, що є запозиченням із старогрецької психології. У біблійних текстах, у грецьких філософів, фізіологів, медиків є аналогічні думки про те, що кров це душа тіла (або що кров перебуває в душі), адже головна функція артерій — перенесення живої пневми по всьому тілу. Правда, кров уявляли як субстрат нижчої, тваринної чуттєвої частини душі, яка спільна у людей і тварин. Сутність розумної душі — це дух, або ефірна пневма,—«не повітря», що рухається, а відбиток божественної сили, що йменується власним іменем Образа. Цим стверджується, що бог є першообразом розумної природи, а людина (за своїм розумом, або пануючою частиною духа) — «наслідуванням і подобою». Цей образ як взірець для розумної

людської душі, ця печать, що відбивається в ній, є саме божественний логос [див.: 22, *162*]. Як образ божий логос є формою. Він не змінюється, як не змінюється печать, коли залишає відбитки на воску. Він не змінюється і не занепадає у своєму джерелі, випромінюючись у формі розумної душі. Таким же чином не занепадає вогонь, скільки б смолоскипів він не запалив собою. Ці образні порівняння мали значне поширення в наступній патристичній психології.

Філон не ототожнює логоса з усією людською душею, не визнає його першообразом всієї людини. Це лише першообраз людського розуму, душа душі, зіниця ока. Тільки через такий розум люди уподібнюються богу, усиновляються ним. Розумні душі походять від логоса. Психологічний та етичний інтерес Філона зосереджується на душі як образі божому; піднімається питання про матерію душі, її природні властивості. Душа розуміється як ефірний, світловий або пломеніючий дух. Це суперечливе визначення поєднує в собі натуралістичний і спекулятивний моменти.

«Свобода волі» і зневір'я в моральне єство людини

Психологія Філона виразно постає у своїй двоїстості: доводиться притаманність божества людському духу і бог протиставляється світу, зокрема чуттєвому, плотському життю людини. Передчуваючи ідеї патристики, Філон не кваліфікує бога винним за зло у світі, а переносить це на «вільну волю» людського духа. Її звільнено від сліпої зовнішньої необхідності. Філон зумовлює цей факт розумністю душі, включеністю її до божественної сутності, в результаті чого вона не підкоряється законам нижчих стихій. В цьому вона має перевагу над ними. Разом з тим душа перебуває між смертним і безсмертним, розумним і нерозумним, божественним і чуттєвим, тобто плотським світом, у зв'язку з чим їй надано здатність *вибору* в межах закону свободи і закону необхідності, між божественним і природним. Перебуваючи на цих двох рівнях водночас, душа разом з тим не залежить як від нижчих стихій, так і від вищих сил. Саме тому її вибір довільний. Таку «свободу волі» Філон визнає фактом моральної свідомості. Звідси — розуміння Філоном наявності зла. Як дуаліст на грунті ситуативної конфліктності він часто говорить про тіло, як сповнене зла по суті своїй, і злоспрямованість його до душі. Людська чуттєвість показується то як необхідна умова для духа, то як гріховна, адже чуттєвість прив'язує безсмертне до смертного, дух до плоті.

Йдучи за традицією апокрифічних творів свого часу, Філон розробляє вчення про передіснування душ. Одні душі без-

смертні і нетлінні, населяють повітря. Це демони і герої стародавніх греків або ж ангели в біблійних писаннях. Інші душі входять в чуттєву матерію буття, спускаються в людські тіла, захоплені пристрастю до плотських, земних бажань. Аналогічну градацію Філон знаходить в кожній людській душі. На її нижньому поверсі перебуває чуттєвість, на верхньому — чистий, небесний розум. Божественний логос переміщується вверх і вниз, захоплює собою душу. Відриваючи її від тлінності, він підносить її до споглядання вищого гатунку. Логос не відкидає і чуттєві шари душі. Він допомагає людині підняти душу над потоком хтивості, щоб забезпечити їй спасіння. Піднесення і падіння, моральне життя людської душі виступають головним предметом психологічних шукань Філона. Його етична теорія народжується ще в надрах психології, становить певний рівень тлумачення ідеї вчинку, спрямовується до аскетизму і вчинково-конфліктного дуалізму.

Філон не вірить в моральне єство людини, разом з Іовом вигукує: «Хто чистий від скверни, хоча б його життя тривало всього один день?» Заглиблення душі в надра світу, її втілення зумовлюється гріховним потягом до насолоди, властивим людині як такій. Лише благодать обирає собі об'єкти для розкриття самої себе. Людині не належать ні світ, ні блага, ні тіло, ні життя. Вона може цим лише користуватись. Це дійсно також і для душі. Філон робить на цій основі висновок про рівність усіх людей (у відношенні до бога). Ніяка істота не має завершеної досконалості, виявляється частиною цілого, яка потребує іншу частину і сама стає об'єктом потреби. Філон не розкриває чітко, яким же чином підкорена богу людина може сама визначати свої дії. Наявність волі — формальне пояснення.

Від пізнання неба і землі людина мусить перейти до самопізнання, щоб пізнати свою ницість, наслідувати богові, уподібнюватися йому, а зрештою, і з'єднатися з ним. У цьому Філон бачить мету людського життя. Але досягти її можна лише за допомогою божої благодаті. Щоб отримати її, недостатньо зовнішніх засобів. Удосконалення розуму науками і філософією, аскетичними спрямуваннями поведінки — це лише підготовка для досягнення вищого осяяння. В містичній несамовитості екстазу божество, нарешті, відкривається споглядаючому духу. Це уможливлюється характером логоса — середнім терміном всієї концепції Філона, включаючи проблеми онтології, фізики, психології, етики. Логос пов'язує бога з світом, бога з людиною, входячи в її душу і підносячи її до себе.

Античність в її класичному старогрецькому вияві ще позначається грунтовно на провідних спрямуваннях філоновської доктрини. Це насамперед стосується вчення про людину як мікрокосмос. Олександрійський мудрець вчить: «Людина є малий світ, він «рівночесний» усьому світу, і якщо земля не гідна бути підніжжям ніг божества, то душа може бути достойною обителлю його. Людська душа може не тільки сприйняти в себе логос, але навіть піднятися над ним. Низходячи в людську душу, логос може через неї сповнити і одухотворити собою всю людину» [31, 41, *181*]. Філон не визнавав логос самостійною іпостассю божества, а другим богом, образом першого. Світ є третій бог або молодший образ божественного. Це положення далеке від християнського вчення про Трійцю.

Разом з цим, як слушно зауважив Г. Г. Майоров, у Філона будуть вчитися екзегезі Оріген і Григорій Нисський, Амвросій і Августін. Екзегетичне філософствування на основі Біблії увійде в плоть і кров усієї середньовічної культури [див.: 65, *54*]. Це повною мірою стосується її психології.

II. АНТРОПОЛОГІЧНИЙ ПРИНЦИП У РАННЬОСЕРЕДНЬОВІЧНІЙ ПСИХОЛОГІЇ ТА ЙОГО МАТЕРІАЛІСТИЧНА ТЕНДЕНЦІЯ

Проблема людини в патристиці об'єктивно посідає головне місце. Самовідображення верховної сутності, що здійснюється через людину, вимагає досконалого пізнання останньої. Вона складається із тіла, душі і духа, який становить зміст душевної діяльності. Самовідображення верховної сутності стає можливим при умові, що людське тіло дає душі можливість виявити себе. Психологічною серцевиною патристики є проблема єдності тіла і душі, так що саме тіло є необхідним компонентом антропологічної цілісності. Прилучення до верховної сутності мислиться не однією лише душею, а людиною, що має душу і тіло. В цьому центральна проблема патристичної психології.

1. Критика античних учень про душу

Патристика замінює відношення «мікрокосмос — макрокосмос» на «людина — вище існування»

Представники патристики, здійснюючи апологію біблійного світу осуджують поганську античність, але самі не обходяться без її ідей, найбільше — психологічних. Критикуючи античну культурну спадщину, патристика висуває антропологічний принцип у психології, пов'язуючи його з головною теологічною метою — ідеєю спасіння. Ко-

лізійне принципове протиставлення тіла і душі викликає необхідність їхнього антропологічного об'єднання. На противагу пануючому в Стародавньому світі співвідношенню мікрокосмосу і макрокосмосу виникає нове безпосереднє співвідношення — людина і вище існування. Найбільш послідовно старе відношення критикує Григорій Нисський (335—394), ставлячи людину в позицію «не від світу цього». В античній ідеології співвідношення великого і малого світів розкривалося так, що один без одного не могли мислитись. Тепер один компонент конфліктного протиставлення— предметно-речовий, чуттєвий світ відкидається категорично.

Антропологічний принцип, навіть коли його проголошено на ідеалістичній або навіть теологічній основі, «в собі», в тенденції є принципом матеріалістичним, і патристика несвідомо виявляє парадокс, про який говорив К. Маркс, що самі теологи проповідували матеріалізм, піддаючи уважному вивченню життєдіяльність людського тіла, яке гідне спасіння, адже душа, на їхню думку, сама по собі безсмертна.

Якщо в неоплатонізмі проголошується злиття двох космосів, то патристична психологія відкидає можливість їх злиття, адже один компонент — світ великий — занепав повністю, а відношення «верховне буття — людина» не допускає такого злиття, людина не може бути рівною своєму головному корелату. Протилежна думка відкидається патристикою як єресь. Ідея «спасіння» має передумову — не ототожнювати людину і бога, не розривати їхнє буття, адже в кожному випадку вище існування втрачається як опора. Істину цього відношення патристика бачить в ідеї «боголюдини» — своєрідній ланці, яка поєднує компоненти колізійної ситуації.

Всупереч своїм світоглядним установкам патристика запозичує з античної психології матеріалістичні ідеї

Антична психологія кваліфікується патристикою як неоригінальна. Позитивні моменти, які ще можна знайти в поганській науці, зводяться до запозичення із «Священного писання», з індійських психологічних вчень. Климент Олександрійський називає елінських філософів «злодіями» і «розбійниками», які запозичували ідеї у «варварів», але не визнавали цього факту, зазначає також, що старогрецькі психологи виходили з ідеї Логоса, але розривали її на шматки. Їх треба сполучити в цілесне утворення, щоб одержати справжній Логос, верховне існування.

Патристика схвалює із вчення Платона ідеї про те, що благо та вища мета людини полягає в уподібненні богу. Значна

кількість ідей натурпсихології античності береться на озброєння; будувати практично спрямовану антропологію без врахування досягнень античної психології, анатомії, фізіології, медицини було б зовсім неможливо. Климент Олександрійський навіть поглиблює, всупереч своїм теологічним установкам, матеріалістичну лінію стоїків у питанні про співвідношення тіла і душі, розкриваючи принцип їхньої антропологічної єдності, висловлює подив перед психологічним ученням стоїків, згідно з яким тілесні хвороби ніяк не впливають на душу, не спрямовують її до пороків, що тілесне здоров'я не має зв'язку з доброчинностями. Поправляючи стоїків, Климент Олександрійський віддає належне матеріальним потребам, піклуючись про тіло із-за душі, до якої все це має відношення. В проголошенні панегірика тілу виражалося принципове відношення патристичної психології до натуралістичного дослідження людини в античний час: «Ганьбителі творіння і незадоволені тілом безрозсудні. Вони не звертають уваги на те, що людина вже тілесною організацією звернена у височінь, щоб їй можливо було спостерігати небо» [48, *27*]. Грецьку мудрість в цілому порівнюють з полум'ям смолоскипу, зробленого із трави, який запалюється променями, украденими у Сонця.

Патристика як теологічне вчення вбачає велич людської душі в тому, щоб бути «образом і подобою» вищого існування

Григорій Нисський в трактаті «Про будову людини» вважає центральну ідею античності про співвідношення людини і природи повністю поганською і невідповідаючою справжньому місцю людини в світі. «Як низько і негідно природної величі людини уявляли про нього деякі із язичників, звеличуючи, як вони вважали, єство людське порівнянням його з цим світом! Адже говорили: людина є малий світ, що складається з одних і тих же, як у всесвіті, стихій. Але голосним цим іменем віддаючи таку хвалу людській природі, самі того не помітили, що вшанували людину властивостями комара і миші: тому що і в них наявне розчинення чотирьох стихій, внаслідок чого яка-небудь більша або менша частина кожної з них неодмінно виявляється в одушевленому тілі, не із них складається що-небудь наділене відчуттям. Отже, що важливого в цьому,— вважати людину образом і подобою світу, коли і небо кінчається і земля змінюється, і все, що в них міститься, кінчається завершенням самого субстрату? Але в чому ж полягає людська велич? Не в подобі тварному (створеному — В..Р.) світу, а в тому, щоб бути за образом єства, що створило» [37, 1, *136—137*].

Патристична психологія в цілому повертає вбік від античності. Відкидається пошук опори людського буття в природному великому світі, минучому і мінливому, який і сам «потребує вічної опори». Людина тлумачиться за своєю будовою більш наближеною до верховної істоти, ніж до великого світу. Співвідношення «людина — світ» замінюється в психології історично новим співвідношенням «людина — вседосконале буття».

2. Моністичне тлумачення зв'язку тіла і душі

Ранньосередньовічна антропологія проголошує тілесно-душевну цілісність у здійсненні свого ідеалу людини

Антропологія була важливою складовою частиною патристичного вчення. Григорій Нисський найбільш грунтовно опрацював її. Систематичний виклад середньовічної антропології було здійснено Немезієм Емесським (4—5 ст. н. е.) в трактаті «Про природу людини». Ця праця тривалий час була найважливішим джерелом середньовічних уявлень про фізичну будову і душевні здібності людини. Немезій підводить підсумки патристичної психології та здійснює значний вплив на антропологію наступну. Він перебував під впливом Галена, Платона, Арістотеля, стоїків, безпосередньо вплинув на Максима Сповідника (580—662), насамперед на його «Книжку про душу та її дії», та найбільше — на психологію Іоанна Дамаскіна (673—777).

Немезій Емесський хоч і примикає до патристичного напрямку в психології, проте питання теологічні не піднімає, так що його антропологія стає самостійним предметом дослідження, а це значною мірою зумовлює повернення психології до продуктивної постановки питання про співвідношення великого і малого світів, на що під впливом Немезія звернув увагу Іоанн Дамаскін, вносячи в патристичну психологію несумісний з нею елемент.

Патристичне вчення про людину спрямоване проти дуалізму тіла і душі. Пристрасне начало в людській природі підкоряється розуму як досконалішому компоненту людської психіки. Щоб здійснювати вчинкову цільність поведінки, слід уникати панування негативних афектів, підтримувати людську гідність і навіть уподібнювати свій людський образ безпристрасному першообразу. Для вироблення цілісного ідеалу морально-практичної діяльності антропологія звертається до проблеми вищих почуттів, психології пізнання істини, природи краси, психологічної структури вчинків добра і зла. Нижчі по-

чуття та афекти відносяться до функцій плоті і спочатку їх мало аналізують. Згодом практична постановка питання щодо вдосконалення людини примусила і ці проблеми вирішувати на належному тогочасному рівні.

Тертулліан вчить про високе достоїнство і благородство плоті для доказу антропологічного монізму

З перших кроків розробки антропологічних проблем патристика зіткнулася з гностичним вченням про дуалізм тіла і душі, про два начала в людській природі — добре і зле. Патристика заперечила ідею гностиків про те, що добро належить пневматичному елементу, а зло — ілічному (матеріальному) і психічному. Відкидаючи дуалістичну антропологію гностиків, Тертулліан (160—222) вчив, що проблема доброї і злої поведінки має не космологічний, субстанціальний характер, а моральний. Звідси вчення Тертулліана про високе достоїнство плоті, яка є благородною, а не зневаженою посудиною душі, яка причетна до її краси, судиною, створеною першосутністю. Сама душа в цьому вченні набуває тілесних рис, а вся людина разом з своєю матеріальною природою стає образом і подобою божою. Сама теологія допускає матеріальну природу свого вищого предмета. Можливість морального падіння пояснюється не зв'язком чужорідних тіла і душі, не тілесною ницістю, а наявністю вільної волі. У питанні про тілесний характер душі Тертулліан був під впливом стоїчної психології Зенона, Клеанфа, Хрізіппа.

Тілесний принцип своєї антропології Тертулліан обгрунтовує природним способом думок. Він називає єретичними вчинки тих людей, які виступають проти плоті з її природними трансформаціями, проти речовини, з якої складено тіло. «Презирство до плоті ставиться першим проти нас стінобитним знаряддям: обов'язок наш є вступитися за плоть і захистити її. Відвернемо осудження хвалою» [102, 3, *61*]. Тертулліан формулює естетичне відношення до плоті, що дозволяє йому наблизити її за своєю одухотвореністю до душі і навіть духу. Естетична єдність тіла і душі — поширений мотив античної і патристичної антропології.

Матерія тіла (персть) удосконалюється, щоб стати гідною людини, її душі, її духа. Якщо дорогоцінне каміння прикрашають найчистішим золотом відмінної роботи, якщо для найкращих вин і пахощів готують жбани, що відповідають їхнім якостям, якщо хороші мечі одягають у чудові піхви: так чи можна уявити, щоб душу було вкладено в яку-небудь нікчемну посудину або вигнано в образливе місце? [див.: 102, 3, 67, *25*]. Тертулліан вважає спілку плоті і душі такою тісною, що важко

сказати, чи плоть носить душу, чи душа плоть, чи плоть вселяється в душу, чи душа в плоть. Тертулліан бачить більшу вірогідність в тому припущенні, що душа вселяється в плоть, тому що за своєю природою вона ближче до першосутності. Наближаючись до неї через душу, людина підносить і гідність своєї плоті. Завдяки плоті душа насолоджується благами природи, багатством світу, привабливістю стихій. Через плоть, за допомогою органів чуття душа бачить, слухає, нюхає, має смакове відчуття, дотик. Плоть дає основу для словесного спілкування між людьми. Виразні рухи тіла, проникливий погляд, навіть німі вуста — продукт плоті. За її допомогою людина створює мистецтво, розробляє науки. З плоттю пов'язуються різні діяння людини, промисловість, заняття посад. «Все життя душі так сполучено з життям плоті, що не жити означає для душі не що інше, як розлучитися з нею» [102, 3, *68*].

Живий інтерес Тертулліана до плоті, крім гносеологічних коренів, має також корені в соціальних та історичних умовах того часу. Зміна рабовласницького ладу феодальним супроводжувалась ідеологічними і політичними суперечностями, за якими стояли живі люди, життям відстоювали свою ідеологію і страждали всім своїм єством і насамперед — тілом. Своєрідна втеча від дійсності в патристичному вченні спрямовувалась до потойбічного світу. Люди прагнуть перенести до першосутності не тільки душу, а й тіло. Адже «...плоть,— каже Тертулліан,— приймає всі тортури, коли вона, борючись, за віру, віддається загальній ненависті», «коли в глибині в'язниці, позбавлена світла, ізольована від суспільства людей, страждає від різної нечистоти, огидної страви, не маючи можливості спати, скута ланцюгами, поранена очеретяною підстилкою; коли, вийшовши до світла, піддається тортурам всіляких болісних знарядь, коли, в решті решт, вмирає від страт [див.: 102, 3, *69*].

Ідея функціональної та морфологічної єдності душі і тіла, висунута Тертулліаном

Душа в плоті і тільки через плоть здійснює те, що бажає серце. Вже один погляд на предмет, людину свідчить про початок відповідної діяльності. «Думка буває дією плоті, навіть і не будучи виконаною» [102, 3 *78*]. Тертулліан показує зв'язок функціональної і морфологічної єдності душі і тіла, розвиває думку про локалізацію психічної діяльності у відповідних частинах тіла. Де б не локалізувалась здатність відчувати, зокрема в мозку, скрізь плоть залишається субстратом душі. Остання нічого не робить без своєї «супутниці». Думки виникають і виявляються єдино через плоть, зауважує Тертулліан, ніби передчуваючи одну з кардинальних ідей

психології XIX і XX ст. Наміри душі виражаються на обличчі, і фізіогноміка є наукою про виразні рухи тіла. Габітус людини тлумачиться, як дзеркало найпотаємніших думок людини. На основі значного досвідного матеріалу Тертулліан робить узагальнення в дусі ідеї «від дії до думки»: «Плоть, зачата, утворена і народжена разом з душею в утробі матірній, втручається в кожну дію душі без винятку» [102, 3, *81*]. Душа хоч і має певну автономність у відношенні до тіла, коли приходить до необхідності діяти, відразу ж відчуває свою недостатність. При виконанні думки, бажання душа вимагає неодмінно сприйняття плоті.

Патристичне вчення про людину виходить з ідеї необхідного зв'язку тіла і душі. При зруйнуванні цього зв'язку про живу людську істоту не може бути й мови. З позицій натурпсихології Тертулліан не тільки ставить, але й безкомпромісно вирішує в моністичному дусі антропологічну проблему, відкидаючи дуалізм тіла і душі, за що теологи наступних століть здійснювали на нього жорстокі нападки. Навіть ідея «воскресіння» як вихідний фантастичний мотив патристичної антропології розвивається натуралістично, перетворюючись в ідею відродження в роді, що суперечить ідеї індивідуального безсмертя душі. «Коли посіють жито і воно зотліє в землі, то не овес від нього народжується, а зерно, схоже виглядом, родом і єством тому зерну, яке посіяно... Зотлівання зерна є саме зерно, тому що воно із самого себе відроджується» [102, 3, *149*].

Тертуліан у своїх міркуваннях одухотворює тіло і матеріалізує дух. Плоть, сполучаючись з душею, стає «душевним тілом», щоб далі зробитися «тілом духовним». Душа знаходить себе і стає чимсь визначеним, лише сполучаючись з тілом. В ідеї «воскресіння» як удосконалення плоті йдеться про природний процесс зміни поколінь у живій природі і в цьому розумінні йдеться про безсмертя людини. В такому тлумаченні життя природи міститься передчуття загального закону еволюції. Ідею розвитку психіки в II ст. н. е. науково ще не було поставлено. Вона виявилась тому в ідеї зміни, наступництва «двох градів», в мемуарах-сповідях, присвячених душевному і духовному формуванню людини.

Климент Олександрійський називає тіло впорядкованим і прекрасним органом душі

Вказуючи на десять частин, які входять до складу людської істоти,— тіло, душу, п'ять органів чуття, дар слова, творчу силу, притаманну матеріальним елементам, мислительну або духовну здатність — Климент Олександрійський розташовує ці складові частини людської істоти в порядку зростання здатності людини до єднання з

першосутністю. У цій чіткій ієрархії трохи слабкішає прославлення тіла, тілесних здатностей людини, яке знаходимо у викладі Тертулліана, проте зберігається смисл загальної антропологічної єдності всієї природи людини. Климент Олександрійський відкидає думку Орфея із діалогу «Кратіл» Платона, де розповідається про те, що в «покритті її тілом душа несе кару» [48, *18*]. Це твердження виправляється в бік послідовної антропологічної єдності людської істоти. Оскільки душа через тіло виражає свої стани, то тіло слід вважати головним вираженням душі [див.: 48, *19*]. Він вказує, що за своїми вищими духовними здатностями всі люди мають одну і ту ж природу, «для доброчинності всі однаково здатні», а «жінки так же здатні до досконалості, як і чоловіки». Дивно, що в XIX ст. на високих антропологічних форумах проголошувались і «доводились» тези про низький антропологічний рівень жінок порівняно з чоловіками.

Климент Олександрійський зауважує, що за своїми субстанціональними якостями людина подібна до усіх інших тварин. З піднесенням людини до духовної зрілості вона має здатність удосконалюватись. Вільна воля дає можливість обирати життєвий шлях, самовизначатись. Здатність удосконалюватись через подолання згубних тілесних пристрастей виявилась основою для антропологічної консолідації цілісності людської природи. У структурі душі найперше виявляли волю як її панівну здатність, що здійснювала антропологічну цільність і досконалість людської істоти.

В той час як у Тертулліана саме тіло всіляко одухотворюється, а душа матеріалізується, антропологічну єдність їх майже не порушено, на іншому полюсі, де перебувала етична психологія Климента Олександрійського, тіло і душа саме на етичній підставі розходилися далеко одне від одного, обгрунтовувалось їхнє протиставлення, проте саме тіло за своєю природою не вважалось таким, що має гріховний статус. Психологічна антропологія патристики завершується тим, що таке розходження і поляризація набувають непримиренного характеру. І лише в епоху Ренесансу відновлюється ідея антропологічної рівноваги тіла і душі.

Климент Олександрійський вважає нестямною справою ганьбити тіло. Людина вже тілесною своєю організацією звернена у височінь, механізм її відчуттів спрямовано до пізнання вищих цінностей. Навіть частини тіла пристосовано більше до здійснення добра, ніж до замкнення у межах чуттєвих задоволень. Виходячи з засади патристичної психології, що душа є найблагороднішою частиною людської істоти, Климент Олександрійський, проте, зауважує: «Ні душа не є благо за самою при-

родою своєю, ні тіло не є зло за тією ж самою природою своєю» [48, *27*]. Людина визначається своєю життєдіяльністю. Якщо вона поневолюється пристрастю до окремого, до дріб'язковості речового світу, це називатиметься життям за плоттю. Сама ж плоть за таке життя не відповідає. Хоч тіло людини створене схожим на тіла інших тварин і з тієї ж матерії, проте вийшло воно із рук найславнішого художника, який, створюючи людину, самого себе мав за взірець. «Жити за плоттю» — залежить не від самої плоті, а від установки душі, яка мусить нести всю повноту відповідальності за невідповідне використання тіла [див.: 48,*30*]. Ці слова Климент Олександрійський наводить з твору «Про щастя» піфагорейця Єврюта, які виражають справжнє достоїнство людського тіла.

За Климентом Олександрійським при посередництві «плотського духа» (серединна ланка антропології) людина відчуває, бажає, радіє, дратується, харчується, розвивається, діє відповідно до того, що продумано і вирішено в її душі і розумі. Якщо пристрасті переможено, пануюча розумна здатність торжествує над плотським духом, хоч плоть інколи бажає супротивного духу. Плоть завжди готова стати заколотницею і впадати в надмірності, що дисгармоніюють з природою людини. На противагу цьому духу дано таку владу керувати тілом, що протягом всього свого життя людина може діяти згідно з внутрішнім своїм єством [див.: 48, *45*].

Природа людини, що має в собі дух плотський і дух керуючий, визначає два види рухів, які залежать від того, чи мають вони начало в розумі, чи виникають із тілесних процесів. Двоїстий шлях і в осягненні предметів пізнання. Зовнішні органи чуття співвідносяться з матеріальним світом, умоспоглядання — з ідеальним. Дії також мають двоїстий характер; їхнім джерелом виступає розсудок або плоть. У цих протиставленнях, складених Климентом Олександрійським,— наочний виклад колізійної ситуації, один з компонентів якої визначається підлеглим, другий — панівним. Така позиція властива середньовічній психології.

Григорій Нисський про значення «обдарованості рук» у виникненні психічних вдатностей людини

Починаючи свою антропологію з заяви про те, що людина сполучає в собі земне і небесне, Григорій Нисський бачить в цьому сполученні «взаємодію протилежностей» [37, 81, *1*]. Людина, втілюючи таку єдність, насолоджується і вищими цінностями, і земними благами на грунті відповідних почуттів, досягаючи повноти своїх життєвих проявів.

Позбавлена природою знарядь і покрову, людина була приведена до життєвої активності у зв'язку з потребою підкорити собі інших тварин, природу в цілому. У зв'язку з цим Григорій Нисський розвиває ідею про діяльнісну єдність душі і тіла. Це дозволяє йому дати відповідь на питання: чому у людини прямий стан, чому руки дано їй для обслуговування слова. Єдність тілесної і духовної природи Григорій Нисський бачить в тому, що вже фізична природа людини свідчить про її місце у світі, право панувати над усім живим і «царське достоїнство». Розкриття відношення тіла і душі має в собі теоретичну підставу — «від дії до думки». Особливо підкреслюється роль рук у виникненні психічних якостей людини, в цілому людської культури, що Григорій Нисський називає «обдарованістю рук» [31, 1, *3*].

Спроби подолати арістотелеву теорію про взаємодію трьох душ в людині

Антропологічна проблема набуває принципового значення в середні віки. Крім відношення тіла і душі вона включає в себе питання про форми специфічної діяльності організму, що в античному світі тлумачилось як співвідношення різних душ в людській істоті. Патристика висунула вимогу моністичного пояснення психіки, заперечуючи стародавню теорію трьох душ. Григорій Нисський каже про три корінні властивості однієї душі. Найдосконаліше життя в тілі він знаходить в істві словесному — людині, яка і росте, і харчується, і відчуває, але має дар слова і керується розумом [див.: 37, 1, *3*].

В людині всі «душі» зрощені нерозривно. Природна душа здійснює харчування, відчуваюча займає середину між умоглядною і речовою сутністю. З тим, що є умоглядного і світлоносного в істві відчуваючому, освоюється і зрощується умоглядна сутність, внаслідок чого людина виявляється створеною із цих трьох природ [див.: 37, 1, *4*]. Харчувальну частину людини Григорій Нисський називає тілом, відчуваючу — душею. умоглядну — духом. В інших термінах це відношення визначається як взаємодія серця (тілесний стан), душі (середній стан) наміру або задуму (вища умоглядна і творча сила).

Будь-яка психічна здатність у зв'язку з трикомпонентним поділом душі має відповідно три властивості. Зокрема, прагнення буде плотським, коли догоджає череву і тілесним насолодам; одухотвореним, займаючи середину між доброчинністю і пороком; духовним — виражаючись у досконалому житті відповідно до вимог верховної сутності [див.: 37, 1, *100*]. Мова йде не про три душі, а про три рівні поведінки людини,

зокрема етичної спрямованості. Природним чином, немовби по східцях, у зв'язку з особливими формами поведінки (вчинками) здійснюється підйом людини від недосконалого до досконалого.

Відмежовуючись від поліанімістичної позиції Арістотеля, Григорій Нисський розвиває думку про те, що істинна і досконала душа за єством своїм одна, розумна і неречова, при посередництві відчуттів сполучена з єством речовим, яке підлягаючи перетворенню і змінам, спілкуючись з одушевлюючою силою, приходить у рух зростання. Якщо ж речове єство буде позбавлено життєвої діяльності, кінчить рух зотлінням. Тому й не буває ні відчуття без речової сутності, ні діяльності розумової без відчуття. Останні виявляються не розривом, а сполучною ланкою між людиною та об'єктивним світом. Цим сенсуалістичним твердженням долається зсередини однобічність головного принципу патристичної психології щодо необхідності досліджувати тільки відношення «людина — першосутність».

Григорій Нисський шукає тонкі натуральні переходи, градації тілесних і душевних властивостей, щоб довести моністичні засади своєї антропології, модифікує античне вчення про три види душі. Проте «психофізична проблема» залишилась в патристичній психології на рівні простої декларації монізму. Григорій Нисський душою у власному значенні цього слова називає душу розумну. Інші йменуються так за схожістю назви. На відміну від погляду Арістотеля розумна душа в патристичній психології поєднана з усім тілом і кожною частиною його окремо.

Хоч ідея щодо «воскресіння» тіла в новому удосконаленому вигляді немовби наближає його до якостей душі, чим відновлеться антропологічна єдність людської істоти, все ж душа і тіло у вигляді ідеї життя за плоттю і за духом розводяться патристикою на полюси середньовічної антитетики в рамках колізійної ситуації. Григорій Нисський вважає неможливим розглядати питання, що було створене раніше — тіло чи душа, «щоб людина, розподілена різницею в часі, не була в розладі сама з собою». «Несправедливо було б твердити, ніби душа виникла до тіла, або тіло виникло без душі» [37, 1, *199*]. Як тіло, так і душа разом перебувають в сімені, але в імпліцитній формі. Згодом душа виявляє себе у властивих їй рисах у відповідності з тілесним віком. Саме тіло ще до входження в нього душі має здатність до будь-якої діяльності. Цим передбачаються ідеї Нового часу, зокрема Р. Декарта, про тіло-автомат, яке приймає душу, оскільки воно здатне до життя.

Функціональна єдність людської істоти за Григорієм Нисським

У функціональній будові людського тіла Григорій Нисський вбачає три мети — жити, жити добре, мати нащадків. Особливо підкреслюється природна співмірність між частинами тіла та його загальною будовою, так що ідея функціональної єдності виступає для Григорія Нисського навіть естетичним феноменом: «найбільше гідна уваги художність єства нашого в самому створенні тіла» [37, 1, *206*].

Детально описуючи дихальну, травну та інші системи людини, Григорій Нисський найбільшу увагу приділяє діяльності центральної нервової системи, головному мозку, оцінюючи його як основний орган людського тіла. Головний мозок сприяє життю,— це переконливо виявляється з аналізу травматичних випадків. При пораненні, розриві мозкової пліви наступає смерть, як при пошкодженні фундаменту разом з ним буде руйнуватися весь будинок. «Що при своєму пошкодженні супроводжується загибеллю цілої живої істоти, в тому, слід визнати, найбільше полягає причина життя» [37, 1, *206*]. Саме головний мозок усім зчленінням костей і суглобів і початкам м'язів, аналогічно вершнику, дає від себе подразнення і силу в кожному русі і при кожній зупинці, здійснює верховне управління діяльністю тіла, і через цю діяльність воно і пізнається. Такий же підхід у Григорія Нисського і до проблеми можливості пізнання людської душі, яка «дозволяє пізнавати себе всілякою діяльністю» [37, 1, *221*] саме тому, що в ній вона формується, виявляючи в цьому вікові, індивідуальні та інші риси. Принцип діяльності, покладений в основу антропологічної психології патристики, став реальним виразом її монізму.

Антропологічна психологія Немезія Емесського (V ст. н. е.) ставить питання про єдність природного і суспільного в людській істоті. Людина визначається за своєю природою як тварина «стадна і суспільна» — «ніхто один не достатній для себе у всьому» [70, *12*]. Людину часто визначають як тварину розумну, смертну, що має здатність мислити і пізнавати. Визнаючи ці ознаки, Немезій особливо підкреслює таку, що пов'язується з духовним становленням людини в суспільстві, чого не мають ні тварини, ні ангели, ні демони, ні навіть бог. Підкреслюється провідна роль навчання в психічному розвитку людини. «Учіння є діяльність, на основі якої людина стає сама собою» [70, *13*]. Ці ідеї будуть детально розвинені, на них буде зроблено спеціальний наголос в епоху Відродження, зокрема у славнозвісній промові Піко делла Мірандола «Про достоїн-

ство людини». Немезій у своїй психології не ставить ніяких теологічних завдань. Його позиція суперечить основним дослідницьким установкам теологічної психології, яка замінила відношення «людина — світ» відношенням «людина — бог». Відродження поняття «мікрокосмос» було для Немезія не просто поновленням старого терміна. З ідеєю мікрокосмосу було пов'язано розкриття психіки як відображення об'єктивного світу, який існує незалежно від людини. «Хто достойно може оцінити благородство цієї істоти (людини.— *В. Р.*), що сполучає в собі самій смертне з безсмертним, розумне з нерозумним, що репрезентує своєю природою образ всього творіння (об'єктивний світ.— *В. Р.*) і тому називається «малим світом» (мікрокосмосом)» [70, *19*]. Розкриття співвідношення душі з великим світом дало можливість Немезію побудувати значну для свого часу психологічну систему, написати середньовічну енциклопедію психологічних знань, вплинути на подальший хід психологічної думки.

Детальна розробка структури людської психології, опис будови людського тіла, його діяльності на рівні досягнень природничих знань того часу привело Немезія до підкреслення своєрідностей тіла і душі, в чому був певний історико-науковий сенс. Антропологічний принцип мусив далі об'єднувати не загальні, а конкретно-наукові уявлення про тіло і душу, зважаючи на їхні специфічні риси.

Немезій називає тіло «органом душі». «Якщо воно збудовано доцільно, то сприяє душі і само перебуває в доброму стані. В протилежному випадку воно заважає душі, і тоді вона має багато турбот у боротьбі з непридатністю свого органа, а якщо вона не досить обачна, то псується разом з ним,— щось схоже на те, як музикант фальшивить внаслідок розладнання ліри, якщо він попередньо не настроїв її як слід. Душа мусить турбуватися про тіло, щоб зробити його придатним для себе органом. Досягає вона цього за допомогою розуму і сили волі (характеру), одне ослабляючи, інше посилюючи, як в гармонії, щоб зробити тіло відповідним до себе і користуватися придатним органом, щоб і самій не зіпсуватися від тіла, оскільки трапляється і це» [70, *17*]. У наведених словах тертулліанівська «матеріалізація» душі та одухотворення тіла замінюється іхнім чіткішим, змістовнішим протиставленням, так що в душі підкреслюються її ідеальні риси і сутності, протилежні тілесним характеристикам.

Немезій зауважує, що душа сполучена з тілом, але незлито. Як безтілесна і необмежена місцем, вона проходить «вся через все», проникає своїм світлом усе тіло. Не-

Іоанн Дамаскін

має в ньому такої частини, в якій вона не присутня була б цілком. Душа не залежить від тіла, а сама керує ним. Вона не міститься в тілі, як в посудині, а тіло перебуває в ній. Коли кажуть, що душа перебуває в тілі, то це слід розуміти не так, що вона міститься в тілі, як у певному місці, а в розумінні зв'язку, взаємовідношення; вона перебуває в тілі в тому розумінні, в якому кажуть, що вищі ідеальні цінності живуть в нас [70, *20*].

Розвиваючи ідею самовизначення людини, Немезій висуває вчинок (на рівні колізійної ситуації) як основну психологічну категорію. Через вчинок здійснюється вирішення колізійної ситуації. Разом з цим показується «дійове» вирішення проблеми відношення тіла і душі. Через вчинок ідея самовизначення людини конкретизується в ідеї індивідуалізації. В цьому важливий смисл немезієвого вчення про людську психологію, яке виходить за межі традиційного тлумачення представниками патристики природи людини в її родових рисах. За Немезієм, індивідуалізація як результат самовизначення наближає людину до першосутності. «Індивіди неосяжні (незмірні) для нас, а те, що неосяжно, невідомо нам. Загальне, правда, часто буває осяжним для розуму, але окреме (одиничне) — неможливо осягти думкою» [70, *34*]. Така зупинка Немезія перед таємничістю одиничного, неповторного, яке випадає із закономірностей загального, стає зрозумілою на рівні колізійної ситуації. Принципове розкриття неповторного матиме місце на рівні принципу вчинкової дії, конкретно — творчості, хоч певний підхід до тлумачення неповторних рис психічного можна знайти ще в «монадології» Лейбніца.

Під прямим впливом Немезія збудував психологічну антропологію Іоанн Дамаскін. За його вченням, душу було створено разом з тілом. Цим заперечувалось твердження Оріге-

на про попереднє створення душі. Йдучи за Немезієм, Дамаскін відновлює античну ідею про людину як мікрокосмос, доповнюючи це вчення рядом понять патристики. Людина активно споглядає видиме творіння, проникає в таємниці творіння мисленого, панує над світом земним і підкоряється вищій владі. Як мікрокосмос людина є водночас істотою земною і небесною, тимчасовою і безсмертною, видимою і невидимою (інтелігібельною), перебуваючи між величчю і убозтвом [див.: 38, *212*]. Її було створено водночас як дух і як плоть: духом — для сприймання благодаті, плоттю — для попередження гордості; духом — щоб вона залишалась незмінною і прославляла вище буття, плоттю — щоб страждала і пам'ятала про те, хто вона.

Така психологія людини є відтворенням антитетики середньовічного світогляду, колізійної ситуації, яку людина, відображаючи, стягує в собі самій. Внутрішня колізійність психіки, яку відкриває Дамаскін, суперечить основній аксіомі патристичного вчення про створення людини безгрішною за природою і з вільною волею. У визначенні людини, сповненому зворушливої антитетичності, міститься одвічний «гріх», а воля в такій антитетичності втрачає свою вільність. Цим Дамаскін по суті здійснює вихід за межі патристики, відкриваючи шлях для наступних психологічних досліджень діалектики людської природи, яка полягає в тому, що добро і зло, свобода і необхідність не виступають більше в їхній метафізичній роз'єднаності, а входять атрибутами в єдину природу людини. Ця діалектика є основою самотворчості, індивідуалізації. Фома Аквінський, А. Данте вже цілеспрямовано осягають цю діалектичну єдність, що дає підставу говорити про завершення періоду середньовічної психології та початок психології Відродження. Дамаскін вміщує у своєму психологічному вченні ідеї античності на завершальній стадії патристики, де вже починається психологія схоластики, а далі і Ренесансу. Зовнішні для людини колізії стають тепер її мотиваційною сутністю, «божественне» стає людським або ж саме людське піднімається до «божественного, але не стає божеством, а лише звертається до внутрішньої міці людини, що робить її титанічною особистістю.

Аврелій Августін шукає посередницьку матерію для розуміння єдності душі і тіла

Найбільш розгорнутий виклад патристичної антропології здійснив Аврелій Августін. Він стоїть на переломі двох епох людської історії, підсумовує психологічні знання Стародавнього світу і найтиповіше виражає психологію середніх віків і впливає, навіть, на психологію Відродження.

Августін

Людина, за Августіном, складається не з трьох, типових для стародавніх учень компонентів — тіла, душі, духа, а з двох — тіла і духа. Коли людський дух звертає свою діяльність на тіло, його слід називати душею. Коли ж він підноситься над тілом, виявляючи вищу силу думки і знання, в той час він є дух у власному значенні цього слова.

Принципова позиція щодо основних компонентів людської істоти в творах Августіна насамперед спирається на природничо-наукову теорію локалізації, яка була розроблена грунтовно в медичній натуралістичній думці. Заперечуючи ідею Арістотеля про серце як центральний орган людини, Августін за такий вважає головний мозок. В ньому — центр розумної діяльності, почуттів, довільних рухів. а серце — джерело життя. В передньому мозку міститься пізнавальна сила душі, в середньому — пам'ять, у задньому — воля. «Душа ж не тільки всією масою свого тіла, але і кожній окремій частці його властива в один і той же час уся. Вона вся відчуває страждання частин тіла, а проте відчуває його не у всьому тілі» [6, 2, *32*].

Патологічні зміни в мозку, його шлуночках пов'язуються з відповідними змінами в органах руху, відчуттях або пригадуванні. Душа діє в цих шлуночках немовби в органах: вона оживлює все і всім керує, піклуючись про живе тіло.

Августіну була відома ідея Арістотеля про «фізичну систему», застосовану старогрецьким психологом для пояснення взаємодії тіла і душі. Ця «система» як опосередковуюча мала якості душі і тіла. Стародавні фізики вважали найлегшими речовинами світло і повітря. Августін бере їх медіаторами, які уможливлюють взаємодію тіла і душі, зумовлюючи цілісність в будові і поведінці людини. Душа, будучи безтілесною, але маючи здатність відчуття, сприймає і передає враження за посередництвом цих найтонших елементів, які по-різному розподілені в органах чуття. Образ предмета передається оку

через світло. Вухо слухає, коли його торкається звук, породжуваний повітрям. Для здійснення довільних дій служить нервовий ефір, який перебуває під впливом душевної волі, Ефір — це найтонше і найчистіше повітря. Провідниками відчуттів служать нерви, які простяглись по всіх частинах тіла і містять в собі тонку і світлу ефірну субстанцію. «Щоб діяти на тіло, душа має потребу в повітрі та вогні, і без цих двох елементів ніяке відчуття неможливе» [95, *170*]. Натуралістичний спосіб мислення час від часу стає домінуючим у творах Августіна.

Допускаючи існування фізичної системи або «духовної матерії», з якої створено душу, Августін вказує, що ця матерія спочатку не була душею, як земля, з якої створено плоть, була вже чимсь, але ще не плоттю. В тій матерії, з якої було створено душу, здатність мислити перебувала в спокійному стані, так само як і в дитячій душі, яка є вже душею людською, але здатність міркувати існує в ній ще імпліцитно [див.: 6, 74, *75*]. Визнаючи існування духовної матерії — субстрату психічного, Августін разом з тим не відносить душу до розряду якого-небудь тіла, зокрема землі, води, повітря, вогню. Душа не складається з елементів. Визнання «духовної матерії» примушує Августіна йти далі в матеріалістичному розкритті функціонування живого тіла у взаємодії з душею.

Душа, будучи безтілесною, діє спочатку на тіло, близьке до безтілесного, тобто на вогонь або на світло і повітря, а через них вже і на інші більш грубі елементи, тобто вологу і землю, з яких складається щільна маса нашої тілесності та які піддаються більше стражданню, ніж перші — дії [6, 8, *83*]. У цих міркуваннях Августін, перебуваючи під впливом натуралістичної атомістичної психології античності, поділяє атоми на грубі і тонкі, з яких перші складають тіло, а другі — душу. Рухи починаються з атомів, легких, властивих душі, і завершуються рухами важких атомів тіла.

Функціональна єдність душі і тіла виявляється у сполученні відчуття і руху, що також було найбільш властиво атомістичній психології античності. У такому сполученні двох засадничих здатностей людської психіки здійснюється управління тілом — функціональна ознака живої душі. Відчуття і рух — категорії внутрішнього і зовнішнього. Августін, розкриваючи їхню діалектику, в цілому піднімає свою теорію психічного над ідеями наївного натуралізму. Для пояснення доцільного характеру рухів Августін пропонує в елементарному вигляді ідею «зворотного зв'язку»: коли за відчуттям наступає рух,

людині не слід переплутати того, що вона зробила з тим, що має ще зробити, їй не слід також забувати вже зробленого.

Сім рівнів досконалості в поєднанні тіла і душі

За вченням Августіна, сила душі має сім ступенів могутності її в тілі, а також в ній самій, що відображає все більш досконалу єдність душі і тіла — від морфологічної до функціональної. 1. Душа животворить своєю присутністю земне і смертне тіло. 2. Душа виявляється у відчуттях і рухах — властивість, яку мають люди і тварини. 3. Душа виступає у власне людських формах. Це насамперед важлива психічна здатність, що зумовлює знання та є засадою виникнення мистецтв, наук, промисловості, політики. Ця якість властива вченим і неукам, добрим і злим людям. 4. З'являється доброта, надається перевага духовному перед тілесним, виникає потреба в праці. Разом з цим відбувається зіткнення зі скорботою і радощами світу. 5. Звільнення від скверни, тління, потяг до споглядання істини, причетність до першобуття. 6. Вищий споглядальний душевний стан. 7. Осягнення першої причини буття; навіть тілесна природа людини тут розглядається як просвітлена і досконала. Цими сходинами послідовно усвідомлюється структура людського буття. Єдність відношення до предметного світу і своєї психіки, перехід від суб'єктивного до об'єктивного і навпаки породжують в людині знання про саму себе як існуючу в світі, де сутність і явище вже не розрізняються. Людина відділена від світу, але вона пройшла через його багатство і зберегла його в своїй пам'яті. Душа проходить всі зазначені ступені, але вона усвідомлює лише те, що викликає труднощі. Найкраще усвідомлюється перехід від одного ступеня до іншого. В цьому важлива риса феноменологічної антропології Августіна. На рівні мотиваційного принципу вчинку аналогічний досвід набуватимуть Фауст Гете і Манфред Байрона.

Августін про смертний характер людської душі

Безсмертя душі, за Августіном, має відносний характер. «Вона безсмертна за деяким образом свого життя, якого вона не може втратити ні в якому разі. У зв'язку з мінливістю її, внаслідок чого вона може бути гіршою і кращою, вона справедливо називається смертною, оскільки справжню вічність має тільки першосутність» [див.: 6, 8, *99*]. У визнанні смертності душі на основі її мінливості підтверджується антропологічна єдність людини. Хоч душа людська, зауважує Августін, в ряді теорій визнається безсмертною, проте і для неї існує свого роду смерть. Душу тому називають безсмертною, що вона не перестає в

якомусь вигляді і певною мірою жити і відчувати; тіло ж називається смертним тому, що може повністю втратити життя і зовсім не може існувати окремо. Смерть душі буває тоді, коли вона відокремлюється від першобуття, а смерть тіла трапляється тоді, коли його залишає душа. Смерть душі і тіла, смерть всієї людини, буває, коли душа залишає тіло, втративши зв'язок з вищим існуванням [див.: 6, 4, *287—288*].

Розвиваючи ідеї антропологічної психології, Августін переходить до проблем соціальних, устрою космосу, але у всьому шукає упорядкування, спокій, мир, чим охоплює проблематику «великого світу» (макрокосмосу), не властиву інтересам патристики.

В ідеї всезагального впорядкування Августін бачить одну із форм вирішення колізійної ситуації

«Тілесний світ є впорядковане розташування частин. Світ душі нерозумної — впорядковане заспокоєння потреб. Світ душі розумної — впорядкована згода судження і дії Світ тіла і душі — впорядковане життя і добробут істоти одухотвореної. Світ людини смертної та вищої істоти — впорядкована у вірі під вічним законом покірність. Світ людей — упорядкована згода. Світ дому — впорядковане відносно управління і покірності згода тих, хто в ньому живе. Світ граду — впорядкована відносно управління і покори згода громадян. Світ небесного Граду — найупорядкованіше і найодностайніше спілкування в насолоді вищим буттям і взаємно — у верховному існуванні. Світ всього — спокій порядку. Порядок є розташування рівних і нерівних речей, в якому відводиться кожній з них відповідне місце» (6, 4, *130—131*).

Ідея впорядкованості між душею і тілом виступає для Августіна під знаком деякого агностицизму, що мало певний вплив на Б. Паскаля та інших мислителів. «Той спосіб, яким душі сполучаються з тілами і стають живими істотами, в повному розумінні слова дивний і рішуче незрозумілий для людини; а між тим це і є сама людина» [див.: 6, 4, *27*]. Критикуючи в цілому агностицизм і скептицизм, Августін вважає зв'язок тіла і душі таємницею, яку людина осягнути не може.

Августін в цілому продовжує тертулліанівську традицію апофеозу тілесної природи людини, беручи її насамперед як предмет естетичного споглядання, що властиве в цілому патристичній традиції і на що звернув увагу А. Ф. Лосєв. Ідея порядку, охоплюючи людське тіло і Град божий, виявлена у чуттєвій конкретності, може бути тільки естетичною. Для Августіна такий естетизм виступає методом дослідження, мето-

дологією антропологічних відкрить. Він демонструє естетику людського тіла, ця естетика визначає пафос патристичної психології: «Чи не розташовані на ньому (тілі.— *В.Р.*) органи чуття та інші члени і чи не співмірні самий вигляд, фігура і ріст його таким чином, щоб указати, що його створено для служіння розумної душі. Людину створено не так, як істот, позбавлених розумної душі, які ми спостерігаємо схиленими до землі: спрямована до неба фігура людського тіла нагадує їй про необхідність мудрування про ідеальні предмети. Рухливість, яку надано язику і рукам, зручна і пристосована для письма і говоріння і для виконання досить багатьох мистецтв і занять, чи не ясно показує, для служіння якій душі віддано таке тіло? Але якщо навіть і не брати до уваги потреб практичних, співмірність усіх частин тіла така велика і так ці частини відповідають одна одній прекрасною пропорційністю, що думаєш, чи не більше при створенні тіла мала місце ідея краси, ніж користі. Принаймні, ми не бачимо в тілі нічого, створеного для користі, що в той же час не мало б і краси» [див.: 6, 4, *381*].

Ідея впорядкованості всього у світі і самого світу як ідея насамперед естетична характеризує метод пізнання в патристичній психології. Більш точно слід говорити про ідею єдності краси і добра — калокагатії, що виникла ще в філософії Стародавнього світу і визначала собою і методи психології.

3. Структурна єдність компонентів психічного

Логічні осередки психологічної теорії

Вже на ранньому етапі становлення середньовічної психології виявилась потреба не в простому переліку складових частин психічного, зокрема у зв'язку з процесом пізнання, а в дослідженні їхнього внутрішнього зв'язку, діалектичного переходу одних компонентів в інші. Основою для такого цілісного вивчення окремі психологи висунули процеси пам'яті, мислення, волі, а також діяльнісну структуру психічного, зокрема вчинок. У цьому виявився істотний крок уперед порівняно з античним періодом у поступі психології. Тут найбільше було зроблено такими психологами, як Августін, Немезій та Дамаскін.

Пам'ять як логічний осередок в психології Августіна

Перебуваючи під певним впливом психології Платона, Августін висуває на перше місце в структурі психічного здатність пам'яті. В ній сховано все психічне багатство людини, яке можна в міру потреби звідти дістати. Найперше це стосується знань. Ідея анамнезу як

лейтмотив платонівської психології та філософії виступає в ряді провідних праць Августіна. В одному з перших своїх трактатів «Учитель» він зауважує, що справжнім учителем є не інша людина, хоч би й найталановитіша, а сам учень, його пам'ять.

Психологію пам'яті як провідної функції було розроблено Августіном досконало; цю проблему він вважав центральною і для філософії. Через органи чуття людина отримує враження від зовнішнього світу. Вони складаються в просторій коморі пам'яті, яка вміщує увесь досвід людства, а також окремої людини. До цих образів приєднуються нові, зокрема уявлення майбутньої дії, сподівання, і все це набуває форми сучасного. Виникнення уявлень пам'яті відбувається на базі мови.

Пам'ять, зв'язуючи життєвий досвід людини з світом першосутності, розкриває свій безконечний зміст. Кажучи про недосліджені глибини пам'яті, Августін заявляє, що й сам не знає, хто він, такі великі скарби цієї здатності у її відношенні до першосутності. В первісних джерелах пам'яті перебувають не тільки образи предметів природи, а й знання різних наук. В ній зберігаються досвідні і додосвідні знання. Почувши про знання додосвідні вперше, людина впізнає їх, адже вони перебувають в пам'яті глибоко і потаємно. Вчитель допомагає піднімати ці знання на передній план свідомості. Діставати з пам'яті — означає міркувати над її скарбами. Августін здійснює спробу логічного виводу із базової здатності пам'яті таких психічних процесів, як мислення, фантазія та ін. Людина збирає дані досвіду немовби із їхнього розсіяння. Августін виводить і слово «cogitare» від його базового значення. Воно означає і збирати серед даних пам'яті і міркувати на основі цих даних.

Психіка зберігає душевні почуття не так, як вони здійснювались, а згідно з законами самої пам'яті. Августін образно називає цю здатність шлунком душі, а засмучення і радощі — гіркими і солодкими стравами. Переходячи в сферу пам'яті, немовби у шлунок, враження зберігаються там, але вже без відчуття солодкого або гіркого. Душевні почуття — бажання, радість, страх і печаль безпосередньо походять із пам'яті: дух, перестраждавши свої пристрасті, передав їх пам'яті, або, вірніше, вона сама зберегла і утримала поняття про них.

Пам'ять зумовлює тотожність людської психіки в різні моменти життя. Людина пам'ятає забуття. Не знаючи, що конкретно, але знає, що треба шукати і те, що не є цим.

Час як принцип у психологічній теорії Августіна

Розкриваючи досвідну і додосвідну пам'ять як вихідні здатності психічного, Августін зустрічається з проблемою часу в її психологічному значенні, покладає психологію часу на уявлення про вічність, розглядає тимчасове і вічне в психіці в їхньому взаємовизначенні. Тривалість часу складається із поєднання послідовностей різних миттєвостей, які не можуть відбуватися разом. У вічності немає таких миттєвостей, буття зосереджується на сучасному як на своєму підсумку. Минуле, сучасне і майбутнє — часова троїстість, яка співпадає з троїстісною характеристикою душі такою мірою, що саму природу психічного не можна розглядати поза часом.

Августін знаходить в людській душі три форми сприймання відповідно до трьох форм часу: для сучасного минулих предметів людина має пам'ять або пригадування (memoria). Для сучасного сучасних предметів вона має споглядання (intuitus). Для сучасного майбутніх предметів у неї є сподівання, надія (exspectatio) [див.: 6, 1, *348—349*].

Виміри предметів і явищ, наприклад коротких і довгих складів, передбачають не тільки реальний процес вимови, а й образ в душі, який зберігається в пам'яті. Вимір часу, за Августіном, є виміром не самих предметів, які пройшли уже безповоротно, а тих вражень, які вони справили на людину. Постійність напруги душі переводить майбутнє, поки воно не виснажиться зовсім, у минуле. Скорочення і виснажування майбутнього, яке ще не здійснилося, а також збільшення минулого, яке вже існує, стають можливими завдяки тому, що душа людська має три форми діяння: очікування (exspectatio — сподівання, надія), увагу (attentio — погляд, споглядання, інтуїція) і пам'ять або пригадування (memoria), так що предмет очікування, роблячись предметом уваги, переходить в предмет пам'яті [див.: 6, 1, *363*].

Діяльнісний принцип і взаємний зв'язок категорій в психології Августіна

У цих положеннях ще немає розгорнутої структури психічного, але вже є чіткий логічний осередок, який вперше в історії психології був покладений на часову основу, став живою канвою психічного, з якою Августін зв'язує найважливіші психічні компоненти, але в деталізовану систему їх не розвиває. Цей часовий принцип побудови психологічного осередку пов'язується Августіном з дією, діяльністю окремої людини, подіями в історичних епохах людства. Запропонована Августіном схема побудови системи психології показує плинність, вза-

ємний перехід психологічних категорій. «Я маю намір, припустимо, проспівати відомий мені гімн, який знаю напам'ять. Перед тим, як почну співати, я весь перетворююсь при цьому в очікування. Але коли почну, тоді проспіване мною, переходячи в минуле, належить уже моїй пам'яті, так що життя моє при цій дії розкладається на пам'ять у відношенні до того, що проспівано, і очікування у відношенні до того, що залишилось проспівати. Увага завжди властива мені, служачи переходу майбутнього в минуле. І чим далі продовжується дія моя, тим більше очікування скорочується, пригадування зростає, аж поки перше не виснажиться зовсім і не перетвориться в останнє. Що властиве цілому гімну, те відноситься і до всіх його частин і навіть до кожного складу. Те ж саме можна сказати і про дії більш тривалі, у відношенні до яких цей гімн служить тільки короткою частиною; і до всього життя людини, всі дії якої лише його частини; нарешті, до цілих віків синів людських різні покоління яких та окремі життя складають частини одного цілого» [6, 1, *364*].

Взявши час як основу тлумачення психічних особливостей, як діалектичний зв'язок їх, як основу їх взаємного переходу, Августін розкрив плинність психологічних категорій у зв'язку з плинністю компонентів колізійної ситуації. Саме колізія, ідея колізії виникають як перебування в часі, в єдиному часі, який разом з тим має свою триєдність. Античність не знає часового визначення психічного, античність не знає і колізійності ситуації психічного, вчинку. Плинність часу дає колізійну напругу, зокрема очікування, розрішення від очікування та ін. Плинність часу пов'язана з невблаганним ходом об'єктивності, так що людська дія стає напружено колізійною.

Поняття історичного становлення, як воно було розкрито у Августіна пом'якшило жорсткість арістотелевих категорій, зокрема психологічних. Разом з тим Августін дав принцип, організуючий цю плинність,— троїстість часу, який однаково поширюється на всі вікові форми буття. В цій троїстості відбуваються самотворчість, самопородження як розгортання вихідної сутності, яка, самовизначаючись через логос, виходить в людський світ і «бачить» саму себе. Так здійснюється бачення всього під знаком першосутності, а психіка сама стає немовби першосутністю, так що людина через себе бачить цю сутність. Звідси — останній крок до саморозкриття — самобачення верховної сутності. Психіка тепер виступає як саморозкриття існування. «Ми існуємо,— зауважив Августін,— і знаємо, що існуємо, і любимо це наше буття і знання» [6, 4, *216*]. «Я ніяк не сумніваюсь, що я існую, що я це знаю, що я люб-

лю» [6, 4, *216*]. «Як я знаю про те, що я існую, так однаково знаю і те, що я знаю. Оскільки ж ці дві речі я люблю, то до цих двох речей, які я знаю, приєдную і цю саму любов, як третю, рівну з ними за достоїнством» [6, 4, *217*].

Саме існування переживається лише в суперечливості трьох моментів часу. Це існування переживається як знане, тобто передбачає суперечність свідомості. Вона породжує любов до цього знання існування. Аналіз психічного як атрибуту буття показує єдність усіх трьох часових компонентів цього буття, без яких психіка стає змертвілою. В такому потрійному стані — єдина можливість самоспостереження, що базується на «почутті внутрішньої людини». Ця троїсність екзистенції людської психіки уможливлює її переживання. Ці ідеї Августіна дали привід буржуазним історикам психології твердити, що Августін першим розпочав дослідження проблеми свідомості і самосвідомості.

Вчинковий план зв'язку категорій в психологічній системі Немезія Емесського

Спробу систематизації психологічних категорій здійснив Немезій Емеський у книзі «Про природу людини». Під безпосереднім впливом цієї систематизації перебували Максим Сповідник та Іоанн Дамаскін, широко посилаючись на Немезія. Доцільно тому дати сумарний виклад системи психології, в різні часи створеної цими представниками патристики.

Основні здатності душі — уявлення (з уявою включно), або фантазія; мислення, або діаноетікон (*діанойя* — грецьк. розсудок); пам'ять, або мнемоневтікон. Здатність уявлення як сила нерозумної душі діє за допомогою зовнішніх органів чуття. Уява спрямована на перетворення матеріалу уявлень. Немезій локалізує їх в передніх шлуночках головного мозку. Здатність мислення виражається в судженні, переконанні, в пізнанні дійсності, в розробці проблем науки, основ мистецтва, обмірковуванні, здійсненні вільного вибору, в передбаченні майбутнього. Органом цієї здатності служить середній шлуночок головного мозку і «психічна пневма», яка в ньому перебуває [див.: 70, *108*]. Діаноетичні, або розсудочні, доброчинності протиставлялись етичним і пов'язувалися з мудрістю, науковою і мистецькою діяльністю та вмінням вести практичні справи. Здатність пам'яті виникає в результаті активності двох попередніх. Здатність уявлення передає мислительній здатності дані перцепції зовнішніх чуттів; здатність мислення, або розсудок, прийнявши і обміркувавши це, відсилає здатності пам'яті [див.: 70, *111*]. Її органом служить задній шлуночок головного мозку. Всім психологічним кате-

горіям Немезій надає статус вчинкового плану, особливо тоді, коли він підходить до проблеми вибору в межах колізійної ситуації.

Немезій, Максим Сповідник та Іоанн Дамаскін ці три психічні здатності відносили до загальної здатності пізнавання. Розум, розсудок, думка, уява, чуттєве сприймання — основна рубрикація пізнавальних сил людини. Інші психічні здатності відносяться до категорії «життєвих». Їх називають вольовими і поділяють на бажання та вільний вибір.

Вольовий принцип у тлумаченні вчинку в психологічних системах Немезія, Максима, Дамаскіна

Вольова сфера людини має для патристичної психології особливий інтерес. Її починають розглядати на рівні психологічному, а завершують часто на рівні філософсько-теологічному. Центральний пункт у постановці проблеми волі — її свобода. Психологія волі кінець кінцем пов'язується з ідеєю благодаті у зв'язку з наявністю у світі зла. Волею Дамаскін називає вроджену здатність душі бажати того, що згідно з її природою. «Воля є розумний і разом з тим життєвий потяг, що залежить від природних умов... Воля є проста неділима сила, єдиний, тотожний собі природний потяг до всього того, що складає природу волаючої людини; цей потяг є одночасно і життєвим і розумним, а потяги тварин як нерозумні, не називаються волею» [38, *224*]. Максим Сповідник у листі до Марина визначає хотіння як природний і розумний потяг до якого-небудь предмета; в людській душі закладено здатність усвідомлювати потяги. Коли розумний потяг природно спрямовується до якого-небудь предмета, то він отримує назву хотіння: [див.: 38, *224*].

У «Діалозі з Пірром» та в 1-му листі до Марина Максим Сповідник в цілому дає аналіз вчинку як вольової дії, формулює колізійно-ситуативне визначення мотивації, детально розкриває природу самого вчинкового акту. Хотіння передбачає ціль, а не те, що веде до цілі. Ціллю служить предмет бажання, як, наприклад, царствувати, бути здоровим. До цілі ведуть створювані самою людиною засоби, наприклад, способи бути здоровим або зробитись царем. За хотінням йде пошук і дослідження. Якщо предмет хотіння у владі людини, має місце обмірковування. Воно стосується того, чи слід братись за якусь справу, чи ні. Після цього вирішується, що краще; це називається прийняттям рішення. Відносно того, що вирішено, людина певним чином настроюється, у неї з'являється любов до нього, тоді вже не кажуть про схильність. Після того як з'явився певний настрій, слідує вільне обрання, або

вибір, адже вільне обрання полягає в тому, що із двох можливих довільних дій обирається одна, що має перевагу. Здійснюючи вибір, людина формулює прагнення до дії. Після досягнення предмета бажань ним користуються, це і буде акт користування. За користуванням слідує припинення потягу [див.: 38, *225*].

В патристичній психології воля визначається як здатність чисто людських якостей. У нерозумних тварин, як тільки у них виникає який-небудь потяг, відразу ж за ним йде дія; потяги нерозумних істот нерозумні, їхня поведінка цілком визначається природним потягом. Тому його не можна назвати ні волею, ні бажанням, оскільки воля є розумний і вільний природний потяг. В людях як істотах розумних природний потяг не стільки керує, скільки підлягає керуванню, адже він діє вільно разом з розумом, адже в людині сили пізнавальні і сили життєві доцільно пов'язані між собою. Ось чому людина вільно підкоряється бажанню, вільно досліджує і розглядає, вільно обдумує, вільно вирішує, вільно настроюється, вільно робить вибір, вільно прагне, вільно здійснює все, що відповідає її природі [див.: 38, *226*]. Тут бере початок в її ідеалістичному виразі ідея свободи як усвідомленої необхідності (у зв'язку з природною будовою людини), яка стане предметом систематичної уваги у працях Фоми Аквінського, а зрештою важливим атрибутом схоластичної психології.

За своєю природою воля звернена до вибору, оскільки людина стоїть перед невіданням. Патристична психологія заперечує наявність акту вибору в межах верховної сутності, яка не обдумує своїх дій, оскільки обдумування є наслідком невідання; ніхто не обдумує того, що він знає. Якщо ж обдумування є наслідком невідання, то без сумніву те ж саме слід сказати і про вибір. Оскільки вище існування знає все, то воно і не обдумує своїх дій [див.: 38, *226*].

Пояснення вибору невіданням має чисто колізійно-ситуативний характер. Колізійність ситуації грунтується на страсі невідання. Вибір, який тлумачиться на рівні мотивації в історії психології, матиме іншу підкладку. Його труднощі пов'язуються з наявністю амбівалентності в кожній альтернативі. Вони тяжко суперечливі; будь-яке вирішення однієї проблеми викликає ряд інших. Вибір на рівні вчинкової дії — це встановлення співвідношення між ціллю і засобами.

Максим Сповідник та Іоанн Дамаскін вказують на значні індивідуальні відмінності у вольових проявах людини. Визначаючи у всіх людей одну природну волю, одну природу в цілому, вони вказують на розділеність і розлученість їхніх

іпостасей, тобто індивідуальних рис, у зв'язку з місцем, часом, відношенням до предметів, обставин. Тому волі різних людей та їхні схильності грунтовно змінюються [див.: 38, *227*]. Ситуативна різноманітність включеності людини в реальний світ породжує незчисленні вияви індивідуального.

Словом «воля» іноді позначається здатність хотіння. Це — природна воля. Іноді цим словом позначають предмет хотіння. Це воля розумна. Воля, хотіння, предмет хотіння, здатний хотіти, і той, хто хоче, відрізняються між собою. Воля визначається як проста здатність бажати. Хотіння є воля, спрямована до певного предмета. Предмет хотіння є річ, на яку направлено волю, або те, чого люди бажають [див.: 38, *227*].

Психічні діяльності на рівні колізійної ситуації

Розглянуті сили душі — пізнавальні і життєві, природні і штучні — називаються діяльностями (енергіями). Діяльність — це сила і рух, що належать кожній окремій сутності. Речам, що мають одну і ту ж сутність, належить одна і та ж діяльність; сутність не може не мати природної діяльності. Діяльність як предмет психології XX століття має вчинковий характер, а саме — характер вчинкової дії. У Максима Сповідника та Іоанна Дамаскіна вона перебуває на рівні колізійної ситуації. Сутність як компонент колізійної ситуації виходить із самої себе, зіштовхується з протилежними сутностями і виявляє себе як діяльність. Колізійна ситуація має діяльнісний характер. Вона, за М. Сповідником, включає в себе: 1) дію — говорити, гуляти, їсти, пити та ін.; 2) природні страждальні стани —голод, спрага тощо; 3) витвір сили. Розгортання ситуації взагалі і колізійної зокрема може бути здійснено лише у вчинковій дії, хоча тут розуміння вчинку не виходить за межі певного характеру ситуативності. Точніше, перетворення ситуації є вчинок, перетворення, що входить у вчинок, і як таке, що має характер вчинкової діяльності. Це не просто споглядальне відношення до ситуації світу, а відношення діяльне, а саме — вчинкове. Такий характер ситуації, що мав вчинкову природу, чітко відзначив Іоанн Дамаскін. Він навіть показує необхідний, спонтанний характер розгортання колізійної ситуації. «Діяльність є діяльний рух природи; діяльним же називається, те, що рухається саме собою» [38, *228*].

Колізійність ситуації полягає в тому, що вона має в собі незалежні від людини сили, як і сили, від неї залежні. Вони вступають між собою в колізію, що дає підставу підняти питання про добровільне і недобровільне в людських вчинках. Ці особливості вчинків дають можливість хвалити або осуджувати їх. Немезій вважає, що добровільні вчинки завжди здій-

снюються з задоволенням і захопленням для того, хто їх здійснює. Невільні вчинки удостоюються поблажливості і милості, здійснюються з незадоволенням, нецікаві для людини. Людина ніколи не здійснювала б їх, якби її до цього не силували [див.: 38, *229*].

Невільні вчинки здійснюються або за примусом або в силу невідання. Добровільний вчинок має свій початок і причину в самій діючій людині, яка детально знає все те, якими засобами здійснюється вчинок і в чому він полягає. Якщо врахувати, що бувають вчинки за примусом і на основі невідання, які немовби вириваються із людини, то принципово, посилаючись на розумність людської природи, Немезій, Максим Сповідник, Іоанн Дамаскін допускають, що, зрештою, людські вчинки не можна пояснювати долею, винятковим впливом зовнішньої необхідності, щастям або нещастям. «Залишається припустити, що сама діюча і виконуюча щось людина є началом своїх дій — і вільна» [38, *231*].

Дамаскін твердить: «Якби людина не була началом жодної своєї дії, то їй була б непотрібна здатність обмірковувати свої дії; адже до чого вона докладе здатність, якщо вона не власна в жодній своїй дії? Будь-яке обдумування має на меті дію. Визнати непотрібним те, що є найпрекраснішого і найціннішого в людині, було б вершиною безглуздя. Ось чому, коли людина обдумує свої вчинки, вона робить це заради дії, адже будь-яке обдумування має на увазі дію і зумовлюється дією» [38, *231—232*]. Тут показано шлях «від обдумування до дії» та «від дії до обдумування» — своєрідний ранній тип ідеї зворотного зв'язку, кільця, спіралі у здійсненні вчинку, що взагалі є основою вчинку як такого, який завжди є виходом до нового стану. В даному випадку це буде перетворенням ситуації.

Влада людини над своїм вчинком, за Дамаскіном, зумовлюється рівними можливостями робити що-небудь і не робити цього. Абстрактна можливість доцільно спрямовувати вчинок свідчить про ситуативно-колізійний рівень його розуміння, коли перед людиною перебувають компоненти колізії, а вона може дати хід одному з них (добра) та усунути інший (зло). Абстрактна можливість вибору пояснюється браком мотиваційного та актового рівня, де абстрактна свобода вибору вже існує, а людина визначає себе із себе в силу свого розвиненого мотиваційного змісту. В середньовічній психології абстрактна можливість вибору відразу обмежується міццю колізійної ситуації, її об'єктивним, незалежним від людини характером, що в патристичній ідеології виступає як влада Промислу над людськими вчинками. І як би Дамаскін та його

однодумці не вказували, що здатність обдумувати свої дії і здійснювати вибір є найпрекрасніша і найцінніша здатність у людини, це виявляється декларативним, як тільки мова заходить про панування над вчинками зверхнього Промислу.

Можливість вибору зумовлює наявність свободи у вчинках

Свобода поведінки виводиться Немезієм, М. Сповідником, І. Дамаскіном із припущення натуральної будови людини з її двома основними компонентами — тілом і душею. Немезій зазначає, що розумній істоті належить дві здатності — споглядальна і діяльна. Споглядальна здатність осягає природу сущого. Діяльна здатність обдумує вчинки і визначає для них правильну міру. Споглядальну здатність Дамаскін називає розумом теоретичним, діяльну — розумом практичним. Споглядальну здатність називають також мудрістю, а діяльну — благорозсудливістю. Кожний, хто обдумує свої дії, оскільки вибір дії залежить від нього, обдумує їх для того, щоб вирішене при такому обдумуванні обрати, а обравши виконати. Якщо це так, розумній істоті з необхідністю властива свобода, адже вона або не буде розумною, або якщо буде розумна, то стане володарем своїх дій і вільною [див.: 70, *233*].

Тут виявляється історична обмеженість патристичної психології. Допустивши абстрактну довільність, свободу вибору, щоб показати гідність людини в рамках відношення «людина — бог», патристика в той же час указує надто скромне місце людини по відношенню до могутності верховної істоти. Те, що не у владі людини, пов'язується з промислом, який піклується про існуюче. Промисел тлумачиться як воля божа, якою все існуюче належним чином керується. Вибір справ перебуває у владі людини, завершення їх залежить від бога. Промисел божий для людини невидимий і неосягненний, а людські думки, справи і майбутнє відомі одному богу. Звідси — проблема волі, вибору, обдумування як результат людського невідання. Психологічний драматизм, його цінність полягає в такому невіданні, а звідси і цінність вчинкової діяльності людини. Ця діяльність є рух до незнаного з метою розвідати, пізнати, отримати насолоду від самого вчинкового акту.

Характер і типологія вибору на рівні колізійної ситуації

Немезій Емесський виклад природи людини переводить у план вчинку як основної психологічної категорії на її колізійно-ситуативному рівні і здійснює перехід від теологічної до психологічної проблеми вибору у вчинковому акті. Будь-який вибір кваліфікується як довільний, але не все довільне буває

за вибором. Діти і безсловесні тварини діють довільно, але не за вибором. Людина, над якою панують чуттєві бажання, вчиняє не за вибором: в ній вибору протидіє хтивість. Якщо вони були б тотожніми, то не ворогували б між собою. Стриманий, діючий за вибором не вчиняє за хтивістю. Хотіння відноситься тільки до мети, вибір же — до того, що веде до мети. Люди обирають тільки те, що можуть досягти самі, в той час вони бажають і того, що не залежить від них самих [див.: 70, *155*].

Вибір як один з найважливіших психічних феноменів не може бути вірно витлумачений тільки в плані абстрактної думки або ж інстинктивних почуттів. Немезій вважає, що цей феномен, його природа є змішаною із обмірковування, рішення і бажання. Тільки такий його склад дає людині можливість надавати перевагу чому-небудь одному. Разом з тим ніхто не надає переваги, попередньо не обдумавши, і не обере, не розміркувавши. Оскільки не все, що людині здається хорошим, вона має схильність здійснювати на ділі, через обмірковування стає вибором або обраним, коли приєднається бажання.

Вибір є сполучене з обміркуванням бажання того, що в людській владі, або сполучене з бажанням обмірковування того, що у цій владі. Обираючи, людина прагне до того, чому надано перевагу через пораду обмірковування [див.: 70, *157*].

Дальше розкриття проблеми вибору в патристичній психології пов'язується з вирішенням питання про співвідношення в людських діях участі самої людини і надлюдської благодаті — предмет, що виходить за межі історії психології.

4. Проблема розвитку в ранньосередньовічній психології

Постановка проблеми психічного розвитку

Натуралісти Стародавнього світу, перебуваючи під впливом міфологічного світогляду, будь-які психічні зміни розуміли або на рівні метаморфозу, де мова могла йти і про деградацію живої природи, або про створення певних живих форм з їхньою психікою представниками міфологічного пантеону. Це було навіть не створення, а уособлення, обожествлення тих або інших психічних якостей. Психіка ще не усвідомлювалась у своїй історії. «Натурфілософія...,— за висловом Ф. Енгельса,— грішила в тому відношенні, що вона не визнавала у природи ніякого розвитку в часі, ніякого слідування

«одного за другим», а визнавала тільки співіснування «одного поруч з другим» [1, 20, *13*].

В римській античній психології проблеми індивідуального розвитку людини поставлено вже досить чітко на грунті життєвої долі особистості. Ранньосередньовічна психологія головний смисл духовного становлення людини бачить у моральному самовдосконаленні. Із факторів індивідуального розвитку розглядаються задатки вродженого плану і вплив виховного процесу.

Елементи стихійної діалектики в ученні про становлення психічного

Зникнення і виникнення, зміна, відновлення, зберігання через руйнування тощо — ось принципи діалектичного аналізу проблеми розвитку, яка висуває свій головний предмет — духовне і тілесне вдосконалення людини. Внутрішня діалектика сил розвитку в ряді випадків аналізується досить чітко. Тертулліан відкидає діалектику як безплідне мистецтво сперечань, але намагається мислити по суті діалектично, коли піднімає проблему розвитку щодо світу і людини, хоч інколи не піднімається вище ідеї колообертання. Естетичним поглядом натураліста він робить спробу проникнути в потаємну суть явищ у їхньому становленні. Щодня світло зникає і виникає; невпинно морок поступається світлу своїм місцем; зірки, здаються, згасають і запалюються. Всі зміни часу відтворюються: сім'я зотліває, щоб помножитись; все зберігається через руйнування, відтворюється через смерть. Певною мірою ідея спіралевидного розвитку виявляється в образі відродження птаха фенікса. «Східний птах фенікс служить сам собі потомством, перетворюється на нового фенікса, перебуває завжди: хоч і перестає жити, залишається подібним собі, хоч і не той вже птах» [102, 3, *75*]. Нерідко Тертулліан прагне довести антидіалектичне положення про «воскресіння» в дусі вічного колообертання, а не за принципом спіралі. Він визнає споконвічність існування структури душі, яка в собі з самого початку містить навіть моральні максими. Визнання своєрідних архетипів душі несумісне з ідеєю розвитку психіки. Тертулліан висуває також думку, яку було згодом сформульовано Гете щодо «постійного у змінах». Ідея заперечення не є поверненням до тотожного стану в минулому, а передбачає появу нового життєвого змісту.

Удосконаленню як одній із форм розвитку Климент Олександрійський приділяє велику увагу, при цьому заявляє, що жінки також здатні до вдосконалення, як і чоловіки. Він аналізує взаємовідношення природженого і набутого в психіці людини,

дотримується думки, що люди не народжуються від природи з доброчинностями. На його думку, якості розвиваються не як тілесні органи, без особистої участі людини, а на основі активності, вольової спрямованості як умови розвитку, який здійснюється в певному часі і просторі. Проблема розвитку в цілому пов'язується з подоланням колізійності, зла; сама колізійність береться як утримання антагоністичних полюсів протилежностей, що є несвідомим відображенням діалектичного характеру ситуації.

Матеріалістична тенденція в проблемі розвитку психіки

Важливі механізми психологічного становлення людини було розкрито Григорієм Нисським у трактаті «Про будову людини». В ньому показано роль ручної дії у виникненні психічних якостей людини. Григорій Нисський висуває закон узгодженого розвитку всіх членів тіла. Ця узгодженість стосується також взаємовідносин тіла і душі, що визначає певні етапи психічного розвитку. Тіло виступає основою цього розвитку, а душа — похідною. «Згідно з устроєм і вдосконаленням тіла зростають в людині душевні діяльності. Як тіло з малого переходить в досконалий вік, так і душевна діяльність, зростаючи в людині відповідно до тіла, розвивається і збільшується. На початкових рівнях формування тіла, як кореню, що захований в землі, душі передує одна рослинна і харчувальна сила, адже невеликі розміри тіла, які взаємодіють з душею, не можуть вмістити більшого. Потім, коли ця рослина виходить на світ і росток свій покаже сонцю, розквітає обдарованість чуттєвості. Коли ж дозріє тіло і досягне вже співмірної висоти, тоді, як плід, починає просвічувати розумна сила, не вся відразу виявляючись, але швидко зростаючи разом з удосконаленням знаряддя, завжди приносячи стільки плодів, скільки вміщують сили людини» [37, 1, *201*].

Щоб довести ідею розвитку, Григорій Нисський використовує античний вираз — «панта реі» (все тече), підводячи під цей загальний діалектичний закон структурні зміни в психіці. Людське єство уподібнюється потоку. Людина від народження до смерті завжди в якомусь русі, і він припиняється разом з життям. Цей рух не локальна перестановка того, що вже є, а поступальний рух уперед через якісну зміну [див.: 37, 4, *310*]. Як два рази не можна доторкнутися до однієї і тієї ж частини полум'я, адже воно завжди нове, виникає і згасає, не залишаючись одним і тим, щось аналогічне відбувається і з єством людського тіла. В ньому завжди щось прибуває і зникає, так що можна говорити про рух зміни. Поки тіло живе, немає в

ньому зупинки. Рухом, змінами воно підтримує своє буття. Людина і після вчорашнього дня сьогодні вже не та. Внаслідок змін вона робиться іншою. Сама властивість душевного тіла полягає в тому, щоб внаслідок руху завжди змінюватись, переходити з одного стану в інший [див.: 37, 4, *311*].

Посилений інтерес до проблем вікової психології

Розвиток мислиться антропологічно, на основі нерозривного зв'язку тілесної і душевної організації людини. Григорій Нисський відзначає, що «в душі можна бачити певну схожість з віковими особливостями тіла. Ці особливості визначають послідовність і певний порядок у зростанні людської доброчинності».

Розвиток душі став предметом особливої уваги Августіна. Він показує вікові зміни в душі на основі її виховання: пороками і оманою вона спотворюється, доброчинністю і вихованням у істині вона вдосконалюється. Розгорнуту картину психологічного розвитку людини було викладено Августіном в його «Сповіді». Цей твір — відверта розмова з читачем про найінтимніші переживання автора в процесі його духовного становлення. Августін починає розповідь з раннього дитинства, не приховуючи жодної своєї негативної риси або вчинку, який було ним здійснено. При цьому він кидає тінь на природжені якості людини. «Я бачив сам заздру дитину: вона ще не говорила, а між тим кидала погляди на свого молочного брата з якоюсь злостивою гіркотою, прикрістю і блідістю» [6, 1, *10*]. «Хіба і це невинність, коли бачиш, що у грудей матері при достатку молока одна дитина не терпить поряд іншої, яка має таку ж потребу в молоці і нічим іншим не харчується» [6, 1, *11*]. Правда, Августін вважає, що з часом таке ставлення проходить. Він розкриває особливості дитячого, підліткового та юнацького віку, показує роль літературних героїв у духовному становленні особистості, перевтілення в цих героїв (зокрема, в підлітковому віці — захоплення пригодницьким світом «Іллiади», «Одіссеї»), показує роль натуральної допитливості, а не примусу в духовному формуванні особистості.

Соціальні пороки свого часу Августін розглядає як одвічну властивість психічних рис людини

Підкреслюючи важливу роль вражень і дитячих вчинків на формування зрілої людини, Августін пише: «Все те, що виноситься у нас в дитинстві з-під опіки наглядачів і вчителів, переходить потім до правителів і царів, і від горіхів, м'ячиків, горобців переноситься на золото, маєтки, рабів; усі пороки дитинства переходять на

наступні роки — з відповідною зміною, точно так же як дитячі різки замінюються згодом на більш суворі покарання» [6, 1, *27*].

Августін відверто показує свою «розтерзаність» і «розкиданість» в юнацькому віці та спроби зібрати себе воєдино. Юність представлена як пора самозакоханості (ілюзія власної винятковості), пора бурі і пристрастей, змішування «світлозарної чистоти кохання» з «похмурою нечистотою хтивості», як пора гордості подвигами, безсоромними вчинками, намагання перевищити інших ганебною завзятістю з тієї причини, що нею захоплювались в колі свавільного юнацтва. В юнацькі роки автор «Сповіді» гордився своїм моральним безсиллям, боявся, щоб його непорочність не кваліфікували як непристойність [див.: 6, 1, *34*].

Тенденційна відвертість «Сповіді» Августіна

Августін розповідає про випадки злодійства, коли він крав не від бідності, а із-за зневаги до правди, із-за пристрасті до неправди. Він крав такі речі, яких у нього було значно більше і кращих, ніж у інших. «Я крав не для того, щоб користуватися краденим, а відчував задоволення в самому злодіюванні і грісі» [6, 1, *36*]. Він, зрештою, полюбив свої недоліки, свої слабості, своє падіння. Августін каже про власну суєтну оману в жадобі досягти першості, про використання омани для досягнення перемоги. Разом з тим в інших людях він ненавидів ці риси та відповідні вчинки [6, 1, *27*]. Така моральна суперечність є проявом суперечності колізійної ситуації. Підкреслення моральної роздвоєності є своєрідним пафосом «Сповіді».

Відверто показуючи своє захоплення тимчасовими почестями і правом сили, влади, від чого народжується властолюбство, Августін грунтовно аналізує збуджувальні причини власних злочинів, які виражають рівнодіючу колізійної ситуації. Це все пояснюється «насолодою беззаконня», «бажанням шкодити і спричиняти до втрати у інших людей». Хоч Августін виступив ідейним противником маніхейства, він по суті визнає наявність природженого зла в психології людини. Поруч з захопленням Ціцероном і виявом любові до мудрості Августін розповідає про те, що він животворне «почуття любові забруднював нечистотами хтивості», «до яскравого блиску кохання примішував пекельний вогонь сластолюбства» і, не зважаючи на таке безчестя і ганьбу, гордився і захоплювався цим, в засліпленні суєтності уявляв себе людиною витонченою і світсь-

кою. Все це тлумачиться як хвороба росту. Поряд з негативними рисами Августін відмічає свої юнацькі поривання до великого морального подвигу.

Зв'язок вікової психології та генетичної епістемології

Свою «Сповідь» Августін розділив на частини відповідно до послідовності віків людського життя. В першій книзі описується дитинство та підлітковий вік, що завершується на п'ятнадцятому році життя. Друга, третя і четверта книги присвячені юнацькому віку і молодості, що охоплює період від шістнадцяти до тридцяти років. У сьомій книзі розповідається про вік мужності. Закінчується «Сповідь» тридцять третім роком життя. Протягом усіх свідомих років автор шукає смисл першосутності, і в цьому творі подає яскраві сторінки генетичної епістемології задовго до арабських психологів Відродження, не кажучи вже про Дж. Локка і Ж. Піаже.

Життєву колізію своїх вчинків Августін пояснює тим, що в ньому боролися дві волі, стара і нова, плотська і духовна, і в цій боротьбі роздиралась його душа. Трагізм цієї ситуації полягав у тому, що людина, яка служила тереном боротьби, була одна і та ж [6, 1, *210*]. Позитивні та негативні спрямування волі породили пристрасті. Коли їм потурають, вони перетворюються в навичку. Коли їй протидіють, вона стає необхідністю і немовби другою природою людини [16, 1, *209*].

Августін одним з перших в історії психології зрозумів психіку як феномен, що розгортається в часові. Психологічні поняття стали плинними. «Триєдність» часу показала самотворчість психіки як саморозкриття існування. В колізійній суперечності між фантастичним потойбічним ідеалом і повнотою посейбічного життя Августін у процесі духовного становлення усім своїм єством, натуральними пристрастями на боці посейбічного. Він каже про це так: «Посейбічне життя наше має свого роду принадну чарівність, щоб на основі його власної краси мати можливість насолоджуватись всією земною красою» [6, 1, *37*]. Боротьба в межах колізійної ситуації, за відвертим визнанням Августіна, завжди має тенденцію до матеріалістичного тлумачення всієї психіки людини. Це повністю стосується ранньосередньовічної психології, коли вона переносить свій погляд від проблеми потойбічних сутностей до проблем повноцінного земного життя.

Перехід до абстрактно-категоріальної психології та підрозділи середньовічної психології в цілому

Ранньосередньовічна психологія відкрила для дальшого дослідження приховані досі глибини психічного у їхній приголомшуючій колізійності. Перехідна історична епоха була об'єктивним джерелом жорстокої психічної напруженості, яка породжувала своєрідні історичні типи людських особистостей. Реальне вирішення суспільних колізій «інтеріоризованих» в людській психіці, відсувалось у невизначене майбутнє. Правда про людську психіку, роздирану колізійними пристрастями, ставала дедалі нестерпнішою для психологічного дослідження. Вирішення ситуативних колізій було перенесено в категоріальний план абстрактних психологічних проблем. Відповідні категорії дедалі більше втрачали зв'язок з дійсністю і дедалі більше створювалась ілюзія про їхнє всесилля. Категоріальне вирішення колізії вважалось вирішенням реальним. Позбавлені дійсного змісту психологічні категорії у своїй підпорядкованості виявились предметом *схоластичної* психології. Об'єктивно вони були спрямовані на катартичний ефект як породження колізійної ситуації.

Філон і гностики відкрили період колізійного протиставлення *образу* та його *алегоричного значення.* Патристика увійшла в серцевину *людських колізійних страждань,* породжених боротьбою рабовласницького і феодального суспільства, їхніх ідеологій, боротьбою світського і священного. У схоластиці з її психологією було здійснено спробу *категоріального вирішення усіх колізійних проблем.* Схоластичне «мистецтво» Р. Луллія — найбільш типовий прояв формалістичного вирішення не тільки пізнавальних, а й морально-етичних проблем того часу. Схоластична психологія була результатом справжньої примарності патристичних сподівань на «порятунок» людини, перенесений у фантастичний, «потойбічний» світ, «порятунок», перманентно очікуваний стражденними людьми.

Ленінський аналіз суперечностей у поглядах видатних діячів культури та його значення для оцінки патристичного руху, його психологічного вчення

Аналізуючи великі художні досягнення та релігійні шукання Л. М. Толстого і О. М. Горького в період, що передував російській революції, В. І. Ленін спеціально зупиняється на глибоких суперечностях цих особистостей, показує реакційну роль богошукацтва, його несумісність з побудовою реалістичної картини життя пореформенної Росії та переддня російської революції. Радянська історія психології керується цим аналізом і цією оцінкою літературної спадщи-

ни Толстого і Горького, щоб дати точну кваліфікацію патристичних психологічних учень. Використовуючи ленінські формулювання із статей про Л. М. Толстого [12, 17] та відповідні думки з листування до О. М. Горького, можна зробити такий підсумок щодо загальної оцінки представників патристичної психології.

Суперечності у вченнях діячів патристики — дійсно кричущі. З одного боку, видатні мислителі, які розкрили хвилюючі картини занепаду рабовласницького суспільства і підйому феодального, здійснили важливий внесок у світову художню та філософську літературу. З другого боку, це клерикали, що юродствують «во Христі». З одного боку, досить сильний, безпосередній та щирий протест проти суспільної неправди і фальші, як вони виступали в період розпаду Римської імперії,— з другого боку, це особи, які відверто викривали свої власні пороки і займались моральним самовдосконаленням. З одного боку, початок критики рабовласницької і феодальної форми експлуатації, викриття урядових насильств, несправедливості суду і державного управління, з другого, юродива проповідь «непротивлення злу насильством». З одного боку, найтверезіший реалізм, зривання машкари,— з другого, проповідь однієї із наймерзотніших речей, які тільки є на світі, а саме — релігії, культивування найвитонченішої і тому найогиднішої попівщини.

Суперечність у поглядах представників патристики, це не тільки суперечність їхньої думки, а й відображення тих суперечливих умов, соціальних впливів, історичних традицій, які визначали психологію різних класів і різних шарів римського суспільства на переломі двох суспільно-економічних формацій.

В. І. Ленін вчить бачити два боки діяльності: ту, що усвідомлюється людиною, і ту, що не усвідомлюється і залежить зрештою від розстановки суспільних сил. Як би не прагнули представники патристики сказати «добре і хороше», вказати на «правду-справедливість» і т. п., ці добрі бажання залишаються їхнім особистим надбанням, суб'єктивним «невинним бажанням». Зміст їх творів став так чи інакше надбанням певної епохи, їхня роль визначилась не «добрим побажанням», а співвідношенням суспільних сил, об'єктивним співвідношенням класів. У силу цього співвідношення (всупереч бажанням і волі і незалежно від установок свідомості) виходить так, що діячі патристики підфарбували, підсолодили клерикальні ідеї, адже насправді ідея бога допомагає пануючому класу тримати народ в рабстві.

Перебуваючи тимчасово під впливом «богошукацтва», Горький ставив питання про те, що релігія ніби то організує соціальні почуття людей та має своєю метою зв'язати особистість з суспільством, приборкати зоологічний індивідуалізм. «В дійсності,— відповідає В. І. Ленін,— «зоологічний індивідуалізм» приборкала не ідея бога, приборкало його і первісне стадо і і первісна комуна. Ідея бога *завжди* присипляла і притупляла «соціальні почуття», підміняючи живе мертвечиною, будучи *завжди* ідеєю рабства (найгіршого, безвихідного рабства). Ніколи ідея бога не «зв'язувала особу з суспільством», а завжди *зв'язувала* пригноблені *класи* вірою в *божественність* гнобителів» [2, 48, *228*].

Розкриваючи страждання людини в колізійних ситуаціях антагоністичного суспільства, патристика побачила психологію людини в її нових аспектах і глибинах, але, не бачачи вихідної зумовленості цих страждань у зв'язках людини з дійсним об'єктивним світом, розглядаючи як єдино варте уваги відношення «людина — бог», вона, здійснивши ряд істотних здогадок щодо структурних і буттєвих особистостей психіки, зрештою, відкинула головне джерело появи і розвитку психічного і змушена була поступитися місцем для нових, прогресивних психологічних теорій.

III. АБСТРАКТНО-КАТЕГОРІАЛЬНИЙ ПРИНЦИП У ЗАХІДНОЄВРОПЕЙСЬКІЙ ПСИХОЛОГІЇ В ПЕРІОД СХОЛАСТИКИ

Тоді як представниками патристики було проголошено віру основою осягнення буття і цілеспрямовано заперечено античний світогляд, схоластика високо підняла спадщину Арістотеля і спробувала здійснити своєрідний синтез між психологічними надбаннями різних епох. Якщо патристика намагалась осягати людську психологію шляхом значного узагальнення колізійних ситуацій, розглядала людину в акті вибору між «земним» і «небесним», схоластика задовольнилась уже наявним у патристиці предметом психології, здійснила спробу витонченої категоризації психічних явищ.

Категорійне мислення було властиве і патристиці, і будь-яким іншим ідеологічним спрямуванням того часу, але в них категорії означали певний рівень узагальнення психологічного досвіду, над яким відбувалось фантастичне нашарування релігійного змісту. Оскільки категорії, раз виникнувши, набувають певного статусу відносної самостійності, над ними можна тепер здійснювати логічні операції чим далі, тим більше

формального характеру. Цей світ психологічних категорій, що втратив реальний зв'язок з дійсністю як джерелом справжньої наукової творчості, є світ схоластичної психології. Вона взяла на своє озброєння категоріальний лад філософії Арістотеля, але значною мірою відкинула античну досвідну основу. Переважно це стосувалось таких категорій, як форма і матерія.

Арістотелівська ідея форми хоч і була значним узагальненням наукового досвіду, проте залишала в собі увесь чуттєвий зміст. Безпосереднє чуття природи, властиве античному світу, співчуття всьому живому привело до такого уявлення про форму, що вона стала формоутворюючим началом. Форма живого тіла, на відміну від форми сокири або каменя, яку надали їм майстри своїм умінням, має свою внутрішню структуру і свій зовнішній образ, що вказує на цю структуру. Арістотелівська форма живого тіла є формуючий себе самого образ, який використовує для цього без'якісну матерію. Арістотелеве поняття форми відображає загальний живий світогляд античності, в якому відбито захоплення багатством натуральних форм, що переповнюють увесь світ, підпорядковуються одна одній, так що складають живу гармонію всесвіту і насамперед між великим і малим світом.

Арістотелева ідея форми вказує на формуюче начало, яке має в собі певну ціль — здійснення даної форми, її найповніший вияв — саме в чуттєвому вигляді, в естетичній досконалості. Про це співчуття формі античні поети складали свої твори. Поет Асклепіад Самосський писав:

> Археанасса, гетера, зарыта здесь, колофонянка,
> Даже в морщинах у ней сладкий ютился Эрот.
> Вы же, любовники, первый срывавшие цвет ее жизни,
> Можно представить, каким вас опалило огнем [10, *234*].

Цей же поет у вірші на бюст Олександра Македонського показує мистецькі заслуги скульптора:

> Полный отважности взор Александра и весь его облик
> Вылил из меди Лисипп. Словно живет эта медь! [10, *235*].

Порівняння, здійснене Анакреонтом, є описом форми:

> С ланью грудною, извилисторогою, мать потерявшею
> В темном лесу, боязливо дрожащая девушка схожа [10, *76*].

Багато імен, які надаються богам, героям, видатним людям, пов'язується з характерними рисами форми. Алкей звертається до знаменитої поетеси:

> Сапфо, фиалкокудрая, чистая,
> С улыбкой нежной! Очень мне хочется

Сказать тебе кой-что тихонько,
Только не смею: мне стыд мешает [10, *36*].

Захоплення формою Платон виразив у таких словах:

Ты на звезды глядишь, о звезда моя! Быть бы мне небом,
Чтоб мириадами глаз мог я глядеть на тебя [10, *193*].

Прекрасну форму Платон цінує саме тому, що вона минає:

Я, Лаида, чей смех оглашал горделиво Элладу,
В чьих дверях молодежь теснилась толпой,
Ныне тебе, Афродита, дарю это зеркало: в нем я
Быть вот такой не хочу, прежней же быть не могу [10, *196*].
Время всесильно: порой изменяют немногие годы
Имя и облик вещей, их естество и судьбу [10, *198*].

Античне співчуття формі було втрачено в схоластиці. Форма залишилась тільки як абстрактне начало, від якого було відтято все багатство живих емпіричних форм. На рівні розрідженого абстрагування відбувались логічні операції з цими формами. Середньовічний вчений Раймунд Луллій (1234 — 1315) винайшов своєрідне «велике мистецтво» оперування категоріями, довівши формально логічний спосіб мислення до витонченої спекуляції. Таке мистецтво полягало в розташуванні понять у певних місцях схеми і в подальшій їх перестановці і сполученні. Не маючи перед собою реального предмета, а тільки відповідні поняття, можна було, на думку Р. Луллія, все сказати про предмет, який цікавив дослідника. Це повною мірою відносилось і до психологічних понять. Р. Луллію наслідували іспанський лікар та алхімік Арнольд де Віланова (1235—1311), німецький лікар і філософ Агріппа із Нетесгейма (1486—1535), Дж. Бруно.

Особливого значення схоластика надавала питанню систематизації знань, що у працях Фоми Аквінського набуло найповнішого виразу. Головне питання схоластики полягає в дослідженні універсалій — найбільш загальних понять. Проблема реального існування універсалій була основною у полеміці між реалізмом і номіналізмом, а також концептуалізмом.

На початку XIII століття з'являються повні переклади Арістотеля на латинську мову, з цього й починається розквіт схоластики. До XIV століття панував реалізм, представники якого проголошували кредо — universalia ante rem у безкомпромісній формі платонізму або в поміркованій — арістотелізму —

universalia in re. З XIV століття переважає номіналізм — universalia post rem. Номіналісти намагались відокремити психологію від теології, але в той же час формалізували її ще більше, ніж за часів панування реалізму. Номіналісти вважали світську науку психологію зовсім безкорисною для духовного життя. Концептуалісти визнавали існування в людському розумі загальних понять— концептів. Найбільш значними представниками схоластичної психології виступили Іоанн Скот Еріугена, Ансельм Кентерберійський, П'єр Абеляр, Альберт Великий, Фома Аквінський, Іоанн Дунс Скот, Вільям Оккам.

Психологія в межах суперечки між інтелектуалізмом і волюнтаризмом

Відношення між державою і церквою в середні віки було не на користь останньої. А. Данте висуває думку про їхню координацію: людина призначена рівною мірою до щастя земного і небесного. До земного щастя її приводить держава, використовуючи природниче та філософське пізнання, до небесного — церква шляхом одкровення. За Данте, у боротьбі двох тенденцій перемагає світська. Держава усвідомлює свою силу.

У постановці питання про відношення світського і священного стає актуальною проблема психологічна за своєю суттю: яка здатність людини має домінуюче значення в її поведінці — воля чи розум. Томісти, з одного боку, скотисти й оккаміст, з другого, відповідно сформували два табори — інтелектуалістів і волюнтаристів. Питання про відношення двох здатностей психіки почали зв'язувати з філософським питанням про свободу людських дій. Обидві сторони приходили до твердження про «свободу» людини, але розуміли при цьому різні речі. «Розумність», як твердив німецький філософ М. Екгарт (1260—1327), є головою душі. Тільки на базі інтелектуального пізнання можна досягти «благочестя». Ф. Аквінський, допускаючи вплив людської волі на позитивний або негативний характер уявлень, в цілому визнає античний взірець — залежність її від пізнавальної діяльності людини в здійсненні доброчинності. Те, що визнається як добро, стає предметом вольових дій. Розсудок стає вищою силою душевного життя. Свобода як етичний ідеал є необхідністю, яка виникає на основі знання. Ф. Аквінський на ідеалістичній основі проголошує свободу як пізнану необхідність. Разом з Альбертом Великим він твердить, що психологічна свобода вибору можлива тому, що розсудок пропонує різні засоби для досягнення мети, а рішення волі залежить від цих засобів. Воля стає на бік кращого результату вчинку. Готфрід Фонтенський, сучасник Фоми, загострив цей інтелектуаліс-

тичний детермінізм і твердив, що чуттєве уявлення є безпосередньою причиною активності волі.

Всупереч інтелектуалістичним теоріям волі (вчинку) Д. Скот і В. Оккам вказували на те, що процес уявлення, здійснюваний природним шляхом, заперечує можливість вибору. Воля заплутається в уявленнях, якщо вона залежить тільки від них. Це суперечить довільності вибору, тому що природний процес усюди має один і той же характер. Де не допускається довільність, там ліквідується не тільки вибір, а й відповідальність. Остання може мати місце лише у випадку, якщо воля набуває певної автономності по відношенню до інтелекту. Хоч уява має певне значення при виборі, даючи йому об'єкти, проте верховним управителем виступає воля. Уявлення може бути лише випадковою причиною окремого бажання. Д. Скот вважає, що у вченні Ф. Аквінського не розрізняється практичне міркування і чистий інтелект. Хоч останній і пропонує людині об'єкт, проте рішення як таке є винятковою справою волі. Д. Скот і Вільям Оккам визначають волю як головну силу душі, що зумовлює інші психічні здатності. За Д. Скотом, природний процес піднімає у свідомість ряд уявлень, тьмяних і недосконалих. Вони стають чіткими і досконалими у випадку, коли на них впливає воля, посилюючи їхню інтенсивність. Ті ж уявлення, на які воля не впливає, зникають.

Віддати глибину понадчуттєвого священству, державній владі — панування виключно у сфері чуттєвого світу — на цьому наполягав В. Оккам у трактаті «Міркування», підкреслюючи перевагу світської влади. Як номіналіст Оккам вважав основою суспільного життя та історичного поступу обдарованих волею індивідів і пояснював державні установи як продукт людських інтересів. Психологічний принцип індивідуалізації виступив на передній план.

Фома Аквінський вважав, що істинне вище, ніж добре, інтелект вище волі. Розум схоплює чисте поняття добра, в той час як воля бере його емпіричні прояви. Всупереч цьому Дунс зауважує, що воля завжди спрямована на добро, а розум лише вказує, в чому полягає в кожному окремому випадку добро. І. Буридан вагається між детермінізмом та індетермінізмом: на користь останнього свідчить ідея відповідальності, за перше — досвідні факти, які переконують в тому, що всі явища з необхідністю визначаються певними умовами. Протилежність волюнтаризму та інтелектуалізму особливо гостро і рельєфно виявилась у тлумаченні психологічних питань етики. Добро виступило як результат мудрості, а мудрість — результатом

добра. Проблема пріоритету волі або інтелекту стала основною у визначенні світоглядних принципів.

У середні віки при розгляді вчинку з боку пізнавальної або вольової активності ще не осягнуто пізнання і волю як моменти єдиного психічного життя людини. Проблема вибору у вчинку на рівні колізійної ситуації виходить на передній план дослідницьких інтересів у психології. Що здійснює цей вибір — інтелект чи воля, така однобічна постановка питання привела до його схоластичного вирішення. Обидві партії в психології — інтелектуалісти і волюнтаристи — прагнули довести наявність свободи людини при виборі з альтернатив. Це була свобода на базі абстрагування від цілісної структури вчинку. Разом з тим він визнавався як акт творчості, самотворчості людини, як змістовний взаємний перехід об'єкта і суб'єкта.

Неможливість вирішення питання про характер вибору з альтернатив ні інтелектуалізмом, ні волюнтаризмом було уособлено в славнозвісному образі осла, який вмирає від голоду між двома оберемками сіна,— образ, який було приписано Ж. Буридану (1300—1358) — французькому філософу-номіналісту. Проблему «свободи волі» Буридан вважав логічно нерозв'язною. Він зупинився перед діалектичною постановкою цього питання, чим об'єктивно показав необхідність подолання як інтелектуалізму, так і волюнтаризму у підході до розкриття проблеми вчинку в цілому, необхідність переходу до нової постановки питання про відношення психіки та об'єктивного світу. Натура творча і натура створена — поняття, що дають найвищий вираз відношення двох світів, який може бути досягнутий в межах середньовічної натурфілософії.

Суперечка навколо вчинкового принципу індивідуалізації

Постановка проблеми про вчинок як творчий акт не могла бути вирішена ні інтелектуалізмом, який приводив до механіцизму і по суті заперечував творчість на лінії наперед визначеної послідовності подій, ні волюнтаризмом, який не бачив перед собою реальної протидії з боку матеріального світу. Ці два підходи були спрямовані на пояснення своєрідності психічних явищ. Принцип індивідуалізації тут не міг бути поставлений правильно. Середньовічна психологія показує логічну можливість індивідуального тільки з боку верховної всеблагості, а не реальної самодіяльності людини. Людський вчинок, який тлумачиться в дусі свободи волі, не може бути реальним вчинком. Не зважаючи на гостру полеміку між двома таборами середньовічної психології, обидва вони не знали реальної психіки в її буденних проявах, а настійно виводили її за межі цієї буденності, вказуючи на ідеальну

Р. Бекон

форму буття як найдосконалішу. Німецька середньовічна містика довела негацію людської психіки в схоластичній психології до крайніх меж.

Будь-яка теорія відособлення, індивідуалізації, починаючи з плотінівських ідей про еманацію, вимагала визнання верховного начала. Одиничне, чуттєве як результат еманації пов'язувалося з гріхом і недосконалістю. Оскільки верховна сутність є загальною підставою буття, то окремі речі тлумачились як її минущі продукти. Фома Аквінський зупинявся перед труднощами в розумінні появи індивідуального, стверджуючи, ніби загальні поняття, наприклад душа, існують тільки в індивідах, в окремих емпіричних екземплярах у вигляді їхньої спільної властивості. Фома, проте, визнавав принцип індивідуалізації, адже матерія визначена кількісно в часі і просторі, виявляється в безконечних видозмінах. Одна й та сама форма, (наприклад, людство) дійсна у вигляді окремих істот. Як учив Фома, чисті форми індивідуалізуються через самих себе, кожній з них відповідає один екземпляр. Не існуючі самостійно форми, до яких, не зважаючи на свою реальність, належить і людська душа, виявляються в просторово-часових визначеннях у безмежній кількості екземплярів.

Францісканці, всупереч томізму, спираючись на августінівську психологію, визнають індивідуальну душу як самостійну реальність. Дунс Скот вчить, що душа індивідуалізується і субстанціалізується не внаслідок відношення до певного тіла, як думає Фома, а в самій собі. Певна одинична форма, за Д. Скотом, є первісним фактом, причина появи якого не може бути знайдена. Людська індивідуальність — окрема субстанція, одиничне явище — може бути тільки констатована. Питання відносно появи процесу індивідуалізації для Скота, як і для Р. Бекона (1214—1292), не має ніякого смислу. Індивід є конечною формою дійсності. Оккам відстоює номіналістичну тезу

про те, що дійсне міститься в одиничних сутностях, загальне — продукт порівнюючого мислення. Оккамістська тенденція здобула перевагу в другому періоді середньовічної психології. Д. Скот і В. Оккам, свідомо перейшовши на позиції емпіризму, сприяли появі світської науки, яка мала своїм предметом фактичний реальний світ.

Д. Скот і В. Оккам перебували під впливом Р. Бекона, який закликав сучасну йому науку залишити авторитети і звернутись до світу речей, від схоластичної перестановки понять — до першоджерел, від схоластичної діалектики — до реального досвіду, від книг — до природи. Плідне застосування емпіризм знайшов у розробці проблем фізіологічної психології. Р. Бекон, звільнившись від однобічних позицій волюнтаризму та інтелектуалізму, сприяв натуралістичному вивченню діяльності органів чуття. В період завершення середніх віків психологія все більше звертається до проблем буремного людського життя, суспільства, історії, ніж до явищ природних.

Схоластична психологія, звертаючись переважно до проблем примату інтелекту або волі, відношення загального та індивідуального, розв'язувала їх чи то в межах інтелектуалізму, чи то волюнтаризму на рівні надто абстрагованих категорій. Психологічне дослідження вважалось завершеним, як тільки певна група фактів була віднесена до певної категорії. Будучи домінантою наукового дослідження, ці категорії визначали характер психологічних систем. Протягом п'яти століть виникали і зникали схоластичні системи психології — спроби категоріально-філософського рівня дослідження. *Класифікація і систематизація психологічних знань не могла бути здійсненою спочатку в межах самих психологічних понять.* Було збудовано філософсько-схоластичне «риштування» для підняття психологічної будівлі. Але саме «риштування» приваблювало дослідницький погляд більше, ніж образ будівлі.

Формалізм схоластичного дослідження виявлявся в тому, що його абстрактні загально-філософські категорії не розкривали специфіку психологічних явищ і могли бути так же абстрактно застосовані до будь-якого іншого природного явища. Зрештою це виявилось своєрідною ілюзією дослідження, ілюзією знаходження чогось нового на грунті категоріальних підстановок.

1. Схоластично-категоріальна розробка проблем середньовічної психології

Схоластична абстракція та художня патетика в психології Алкуїна

В кінці VIII століття філософську школу в Йорці (Британія) очолював Флакк Альбін Алкуїн (735—804). Його трактат «Про розум душі» був одним із провідних у середньовічній психології в Західній Європі. Алкуїн був діячем «каролінзького відродження», яке в VIII—IX століттях виразилось у значному культурному піднесенні в імперії Карла Великого в королівській династії Каролінгів. Досліджуючи природу людської душі, Алкуїн підшукує відповідні філософські категорії. Під immortale (пов'язане з безсмертям) він розуміє таку природу, яка не може вмерти, яка проте не завжди буває immutabilis (незмінною). Душа людини створена безсмертною, але її не можна назвати стабільною; вона змінюється від поганого до доброго, від доброго до поганого, від гіршого до ще гіршого, від хорошого до кращого (див.: 7, *83*).

На думку Алкуїна, душа міститься в серці, як очі в голові. Очі можуть розрізняти предмети тільки за допомогою сонця або якого-небудь іншого світла. Без світла люди і з очима залишались би в темряві. І мудрість буває доступна нашій душі, коли хто-небудь її просвітить. «Нас треба наставити і вести під руку, — зауважує Алкуїн,— поки не розів'ється в нас сила. Правда, кремінь має в собі вогонь, що запалюється при ударі, як і розуму людини властивий світ науки, але він починає сяяти, коли людина сприймає знання інших. Без цього іскра знання буде приховуватись, як вона ховається в кремені» [7, *98*].

Алкуїн радить своїм учням шукати постійного, а не минучого, справжнє щастя — в самій людині. «Краще прикрашати себе зсередини, ніж зовні, просвіщати безсмертну душу. Мудрість — найбільша прикраса душі» [7, *89*].

У психології Алкуїна розглядаються такі категорії, як безсмертний, смертний, створений, нестворений, зовнішній, внутрішній, постійний, минучий. Надто загальний, абстрактний зміст цих категорій дозволяв легко змішувати їх з пристрасно поетичними зворотами. Схоластично категоріальне мереживо захоплювало своєю естетичною привабливістю. Надзвичайна філософська абстракція дуже легко (і навіть органічно) сполучалася з словесною патетикою.

Схоластична ілюзія переходу від «невимовного» першобуття до багатоманітності чуттєвого світу і людських існувань

Іоанн Скот Еріугена (810—877), ірландець за походженням, жив у Франції, був під впливом неоплатонізму в категоріальній розробці проблем психології. Твір його «Про розподіл природи» став одним з визначних творів у середньовічній думці. Еріугеною перекладено з грецької на латинську мову «Ареопагітики», написано коментар до праць Григорія Нисського, Максима Сповідника, Августіна, Боеція. Загальне та єдине існують поза і до індивідуального і конкретного. Чим загальніше поняття, тим реальніше його існування як особливої безтілесної сутності. Це середньовічний реалізм: індивід існує, лише будучи залученим до виду, а вид — до роду.

Еріугена ставить питання про відношення авторитету і розуму в пізнанні душі. Істинний авторитет не суперечить правильному розуму, а правильний розум — авторитету. Еріугена, всупереч своєму схоластицизму, вважає предметом психології та філософії дослідження проблеми місця людини в природі. Людина, з свого боку, є вихідним пунктом пізнання природи. «Найважливіший і чи не єдиний шлях до пізнання істини — спочатку пізнати і полюбити саму людську природу... Якщо людська природа не знає, що здійснюється в ній самій, як вона хоче знати те, що перебуває поза нею? [11, 2, *789*]. Еріугена радить придивлятися до самого себе, читати немовби в книзі «історію діянь власної душі». Якщо людина не пізнає і не досліджує саму себе, це означає, що у неї немає прагнення повернутись до своєї першопричини. Таке повернення — лейтмотив пізнання душі. Людина зберігає себе, приєднуючись до вічного існування. Тому, хто не пізнає себе, доведеться перебувати в стані тієї смерті, яка є неосвіченістю, темрявою. Еріугена не бачить іншого шляху до найчистішого споглядання першообразу буття, крім пізнання найближчого до нього відображення його самого в людській душі. Між першообразом та його подобою, між верховним та людським єством немає нічого опосередковуючого [див.: 11, 1, *790*].

Категоріально-схоластичне тлумачення буття, яке здійснює Еріугена, приводить до розмазування границь понять. Проте в такому використанні людина відчуває спорідненість з усім світом. *Почуття єдності* доповнюється категоріальною єдністю. Світ, включаючи й людську природу, психіку, постає як безмежне ціле, що має свою структуру, гармонію, естетичність. Схоластична категоріальність була заміною античного естетиз-

му. В той час як останній спирався насамперед на *чуттєвий* світ, середньовічний схоластицизм підняв операції з поняттям до рівня *абстрактного естетизму.* Зокрема, в працях Еріугени такий абстрактний естетизм мають поняття «природа» і «форма». На їхній основі виникає людське розуміння світу.

Учення Еріугени про передвизначення пов'язано з ученням про людську волю. Поряд з лобов'ю верховної істоти до людей існує і свобода волі людини — передумова спасіння та осудження в день страшного суду. В ученні Еріугени про передвизначення, а особливо про свободу людської волі було знайдено єресь в дусі Орігена і Пелагія. Саму книгу «Розподіл природи» було визнано шкідливою з точки зору християнської ортодоксії та засуджено на спалення.

Еріугена своїм ученням показав, що найбільшу невдачу зазнає схоластичний спосіб мислення у спробах здійснити перехід від *невимовної* верховної сутності до багатоманітності чуттєвих існувань, включаючи людські душі — ідея «теофанії». Абстрагуючись від безконечного багатства чуттєвого світу, схоластика перетворює це багатство в абстрактний категоріальний атрибут вищого буття і тому нічого про нього сказати не може. Яким же чином це невимовне буття наважується на процес теофаній, залишається повністю незбагненним? У порожнину верховного буття вкладаються поступово атрибути чуттєвого світу і складається враження ніби це і є процес виникнення цих атрибутів. Категорії не породжують буття, а є його відображенням.

Для схоластичного способу мислення поява антропологічних проблем була спочатку незвичним явищем. Це було здійснено Еріугеною під впливом візантійського філософа і психолога Максима Сповідника.

Важливою стороною концепції Еріугени є уявлення про єдність психічного світу людини і світу об'єктивного. В аналогії між цими світами підкреслюється, що предметна чуттєва природа людини пов'язується з світом множинності речей. Духовна людина має, навпаки, всезагальну природу і прагне до єднання з верховною сутністю. Коли людина вмирає, а душа втрачає тіло, здійснюється справжнє онтологічне об'єднання людської істоти з цією сутністю.

Категоріально-логічна суперечливість ідеї вільного вибору

Ансельм Кентерберійський жив в Італії (1033—1109). Його провідні ідеї стосувались реалізму понять. Він був визначним представником схоластичного реалізму. У своїй психологічній концепції виходив з того, що людина є образом божим, не визнавав будь-яких

аналогій між мікрокосмосом і макрокосмосом. Людське пізнання є просвітлення людської душі верховною істотою. Ансельм розрізнював поняття *вільної волі* та *вільного вибору*. Вільна воля у того, хто здатний до справедливого життя. Воно можливе тільки з урахуванням природи вищого буття. Вільний вибір здійснюється самою людиною і часто-густо приводить її на шлях гріха. Первородний гріх Адама було передано нащадкам; це позбавило людину можливості жити справедливо, хоч у неї збереглася здатність до вільного вибору. На шлях дійсної свободи і морально чистого життя людина може вступити лише на грунті вищого буття, яке виявляє свою милість.

Бажаючи пов'язати людське існування з його здатністю до вільного вибору з милістю верховної істоти, яка спрямовує людину до «дійсної свободи» і «морально чистого життя», Ансельм Кентерберійський не відчуває разючого протиставлення, яке він будує між людиною та верховною істотою, втрачаючи при цьому свою теоретичну мету — об'єднати їх у їхній категоріальній цілісності. Ідея вільного вибору категоріально-логічно суперечлива в самій собі. Вільний вибір, тобто вибір, не зв'язаний з реальними ситуативними умовами вчинку, є голою абстракцією, порожньою можливістю. Його «вільність» і є такою уявною незалежністю і ліквідує сам вибір. Оскільки ж припускається реальний вибір, слід зняти його атрибут «вільний». Ансельм Кентерберійський ліквідує саму ідею вибору, коли вказує, що він залежить від природи вищого буття у випадку, коли мова йде про справедливе життя. Здійснення його для самої людини недоступне. Ідея «вільної волі» та вільного вибору не має у своїй основі реальних даних життя і є результатом фантастичного схоластичного міркування. Противником Ансельма був Іоанн Росцеллін (1050—1120) — один із родоначальників середньовічного номіналізму.

Концептуалізм Петра Абеляра. Совість як вихідний пункт самопізнання

«Історія моїх страждань» — автобіографія Петра Абеляра (1079—1142) має велике психологічне значення. Відносини Абеляра з Елоїзою, трагічна розв'язка стали основою для літературних наслідувань у наступні століття. Після осудження творів Абеляра на Суассонському соборі він залишив світське життя, зібрав навколо себе слухачів, серед них — ваганти і голіарди — бродячі актори-поети і студенти — складачі пісень. До творів Абеляра належать також «Так і ні», «Діалектика», «Вступ до теології», етичний твір «Пізнай самого себе».

Драматизм життя Абеляра привів його до проблем психолого-етичних, на його думку, найбільш важливих з усіх проблем, що стоять перед людиною. В «Діалозі між філософом, іудеєм і християнином» Абеляр зазначав, що ці проблеми «є метою всіх наук» і що заради їх вирішення він випробує все [5, *96*]. У творі «Пізнай самого себе» Абеляр осуджує практику індульгенцій, відстоює права особистості встановлювати етичний принцип. Критерій моральності — у згоді з совістю, яка є природним моральним законом, властивим усім людям. Він пізнається всіма, але не в однаковій мірі. Вчинок, який здійснюється у відповідності з совістю, не може бути гріховним. Таке розуміння моралі перебувало в суперечності з середньовічним світоглядом, де етика була цілком підкорена релігії.

Абеляр зайняв середню позицію між номіналістами і реалістами — концептуалізм. Загальні поняття — універсалії — є не реальностями, як твердять реалісти, і не простими словесними позначеннями, як вважали номіналісти, а відображають те спільне, що в речах має реальність.

Всупереч пануючому положенню про залежність від бога моральної діяльності людини, Абеляр робить останню відповідальною як за заслуги, так і за гріхи. Концептуалізм Абеляра в психології виступав як суб'єктивізм, що виражав ідею необхідності індивідуалізації в моральній поведінці людини як вираження її реальної свободи. Її вчинки залежать від намірів, свідомості, совісті. Гріх — це вчинок, здійснений людиною всупереч її переконанням. Відповідно добрий, морально цінний вчинок не продиктовано богом, а залежить від намірів самої людини. Сам по собі вчинок ні добрий, ні злий. Таким він стає в залежності від намірів, інтенції суб'єкта, яка або суперечить, або у згоді з самим вчинком. Сократ, на думку Абеляра, не поступався мученикам християнства. Основна мета психологічних пошуків Сократа — «пізнай самого себе» — гармоніювала з етичним ученням Абеляра.

Абеляр вважає гріховним не самий вчинок, а рішимість до дії — намір порушити моральний закон. Перенесення основного ядра вчинку на моральну свідомість Абеляр здійснює послідовно. Люди, що розіп'яли Христа, на його думку, невинні, якщо були переконані у своїй правоті. Цей пункт, а також міркування про бога та його місце в трійці були визнані єретичними і підставою для головних звинувачень проти Абеляра.

Абеляр піднімає ідею вчинкової дії до рівня принципу совісті. На цьому рівні людина вимушено здійснює акт добро-

чинності, інакше вона вчиняти не може. Совість є першим рівнем усвідомлення моральної ситуації, відрізняється від благодаті тим, що остання виступає невимушено, від надміру морально позитивних сил. Совість є знання, усвідомлення необхідності вчинку, це діяльний стан формування мотивації. З'являється вона після переживання почуття вини. Остання є негативним запереченням здійсненного вчинку, в той час як совість спрямовує його до позитивного вирішення конфлікту як спокутування вини. Совість є центральним пунктом тих істотних рішень, які приймав Абеляр, насамперед у відношенні до його дружини — сестри-доньки, як він називає Елоїзу у своїх листах до неї. Те, що совість вміщується на межі між виною і спокутуванням, свідчить про те, що совість їх об'єднує, стає містком між ними, а вина і спокутування є центральними моральними актами. Каяття є внутрішнім спокутуванням вини і засобом формування реального мотиву вчинку. Абеляр переживає совість і у відношенні до самого себе: його змушують відректись від своєї головної праці, і це зовнішнє зречення роз'ятрює його совість. Виступаючи головним діячем вчинку і вищим рівнем його усвідомлення, вона трансформується у покірність як синтетичний вираз ідеї непротивлення злу насильством. Покірність виступає формою спокутування вини для самого Абеляра.

Совість є станом великої концентрації уваги на самопочуттях, на звивинах психіки. Тому совість виступає вихідним пунктом для самопізнання, що виявилося в творі Абеляра «Пізнай самого себе».

Бернар Клервосський гостро нападав на книгу Абеляра «Пізнай самого себе», звернувши увагу на «густо проростаючі там посіви святотатственних помилок». Бернар заперечує спробам Абеляра «разом з Пелагієм надати перевагу вільний волі перед благодаттю» [5, *139*], незгодний з «виключенням людської сутності із співучасті в трійці» [5, *141*].

Бернар Турський і натуралістична тенденція тлумачення зв'язку мікрокосмосу і макрокосмосу

Певний відхід від схоластичної психології здійснив Бернар Сильвестр (Бернар Турський, помер у 1167) у поемі «Про всезагальність світу, або великий і малий світ», написаній під впливом «Тімея» Платона і коментаря до нього Халкідія. Бернар належав до Шартрської школи. Форма цього твору діалогічна — між Природою і Провидінням — і разом з тим поетична, що зовні суперечило традиції викладу схоластичних досліджень, але по суті така форма відповідала змісту.

У згаданій поемі Бернара Сильвестра протиставляється добрий бог-деміург злій, хаотичній матерії. Як і в «Тімеї», матерія без форми існує незалежно від бога-творця. Створення світу відбувається відповідно до божественних ідей-архетипів. З бога еманує логос, в якому божественні ідеї трансформовано у вічні форми усіх речей. Відбитки їх існують і в Світовій душі, яка виходить з логосу. Вона є безпосередньою причиною перетворення хаосу матерії в гармонійний космос. Матерія трансформується в чотири традиційні елементи, між якими виникають пропорційні відношення. В кінці еманації з'являється людина-мікрокосмос, якого бог робить схожим на великий світ, природу, макрокосмос. У боротьбі креаціоністських і натуралістичних тенденцій у згаданому творі натуралістичні мають значну перевагу.

Представники шартрської школи — Бернар Турський, Гільом із Конша — здійснили розподіл філософського знання на теорію природи і теорію людської психіки. Аделярд із Бата відрізняв філокосмію — філософію природи і власне філософію — вчення про людину, яка по суті була предметом психології. Гільом із Конша (1108—1145) коментував платонівський твір «Тімей» з його вченням про макросвіт і мікросвіт.

Ірраціоналізм Бернара Клервосського і втеча від пізнання реальних закономірностей психіки

Праця Бернара Клервосського «Про благодать і свободу волі» сповнена містицизму і пропонує людині єдиний смисл життя — осягнення бога. Це реалізується протягом усього життя, на основі прагнення заслужити божу благодать. Досягнення її не може бути короткочасним актом; це тривалий і тяжкий шлях, для проходження якого не вистачає життя однієї людини. Як послідовник Августіна, Бернар шукає причину зла в наявності у людини вільної волі; вона є результатом первородного гріха і приводить до боговідступництва. Найбільший з гріхів — самолюбство. Подолання свободи волі і самолюбства досягається покірливістю і любов'ю до бога, яка не має меж. Бернар вчив про чотири ступені любові і дванадцять — покірливості. Найважливіший ступінь — усвідомлення нікчемності власного існування, далі — нікчемності існування інших людей. Людина виявляється «лампадою на вітрі» перед силою божої благодаті. Усвідомлення власної нікчемності людини є передумовою екстазу, коли душа в стані повного самозабуття перед безконечною всемогутністю бога максимально уподібнюється йому.

Якщо вчення Ансельма Кентерберійського виявилось раціоналістичним варіантом августініанства, то вчення Бернара

Клервосського стало його завершеним *ірраціоналістичним* варіантом. В екстазі душа сполучається тільки з божественною волею, безконечною і незрозумілою, не ототожнюється, а лише уподібнюється богу, який повністю зберігає своє позаприродне положення. Максимальне наближення душі до бога, яке досягається в екстазі, є результатом не власних сил людини, а зобов'язано божественній благодаті, яка винагороджує відданих їй віруючих за тривалу спокусу і покірність» [5, *186—187*].

Бернар Клервосський відкидає будь-які спроби натуралістичного тлумачення психічного життя людини. Його цікавлять не ті особливості психіки, за допомогою яких людина активно втручається в життя навколишньої природи, а лише такі, які уводять людську істоту від реальних суспільних проблем. Сполучення з богом в екстазі як мета життя є завершеним виразом людської пасивності. У такій бездіяльності пізнання реальних психічних закономірностей виявляється повністю неможливим.

Альберт Великий наполягає на схоластичній тезі про залежність моральних дій від «вільної волі»

Домініканський схоластик Альберт фон Больштедт (1193—1280) викладав у Кельнському університеті, був магістром теологічного факультету в Парижі. Написав багато творів з природничих і філософських наук. Повне зібрання їх нараховує 38 томів. До першої групи його творів належить дослідження з логіки, до другої — роботи з фізики, математики, а також метафізики, до третьої — твори з моральної філософії. Альберту належать трактати з мінералогії, ботаніки, зоології. З психології написав твір «Про природу і безсмертя душі», виданий уперше в 1493 році. За широту наукових інтересів він отримав прізвище «Великий» [див.: 98, *337*].

Альберт визнавав три відомі форми душі арістотелівської психології, проте стверджував, що це не окремі душі в людині, а єдина неподільна душа, яка має функції — рослинну, тваринну і розумну. Якщо за Арістотелем безсмертя може мати лише родове, а не особисте значення, Альберт визнав безсмертя індивіда в цілому.

Якщо душа має незалежне від тіла буття, власну субстанціальність, пов'язану з простотою і нематеріальністю, вона не може зникнути разом з тілом, існує вічно. Відокремлена від тіла після його смерті, вона зберігає здатність пізнавальної та вольової діяльності. Душа відноситься до тіла як його

істотна форма, адже тільки в розумній душі людина має видову відмінність від тварини. Видове завжди є формою.

Людську душу, інтелектуальну діяльність Альберт повністю ізолює від тілесних органів. Думка як продукт інтелекту проста і не може походити від тілесного, яке має складний характер. Також свобода волі була б неможливою, якби людина була чисто тілесною істотою.

Свободу волі Альберт Великий бачить в тому, що вона не підкоряється ні зовнішній, ні внутрішній необхідності і може здійснювати вибір. На визнанні свободи волі, активної совісті, через яку визнаний закон впливає на вчинки, виявляється можливість моральних дій. Остаточною метою людини є досягнення вічного блаженства в любові і споглядании вищого буття. Найвірніший шлях до нього — доброчинність, яку людина формує у власній праці, але насамперед отримує її з боку вищої благодаті[8, *194—195*]. Вчення Альберта про свободу волі мало вплив на психологію наступних віків. Людині властивий чуттєвий потяг і розум, який встановлює, до чого слід прагнути і чого слід уникнути. Між ними як liberum arbitrium виступає вільна воля, що встановлює напрямок вчинку для кожного окремого випадку ситуації. На перший план тут виступає совість як природжений закон розуму. Совість може виникати і в результаті особистого досвіду як знання того, як слід діяти, вчиняти в кожному окремому випадку.

Схоластичному тлумаченню Альберт Больштедтський насамперед піддавав ідею безсмертя душі як субстанції, незалежної від смертного тіла, і вільної волі, яка ізолюється від природного і психологічного детермінізму. Наявність свободи волі і совісті уможливлюють, за Альбертом, моральні дії. Абстрактна свобода насправді не приводить до будь-якої дії, залишається на рівні чистої можливості. Вона не знає предметного світу, ізолюється від нього. Наполягання на категоричній залежності моральної дії від наявності вільної волі є схоластичною постановкою питання. Свобода волі, що не враховує зв'язків з реальною дійсністю, її закономірностей, завершується свавіллям у вчинках, що виражає грубу залежність людини від примхливостей її власного стану, а отже, така свобода виявляється насправді механістично детермінованою. Так заперечує сама себе схоластична постановка питання про свободу волі, можливість будь-якої дії. Остання починається тоді і саме з того моменту, коли воля обмежує себе, тобто включає в себе матеріал необхідності. Це намагається показати Фома Аквінський на засадах ідеалістичної психології.

2. Томізм і категоріальна «сума» психології

Фома Аквінський

Вчення про людину було систематично розвинено учнем Альберта Великого Фомою Аквінським (1225—1274). Серед його великих прихильників був Данте. У філософсько-теологічній системі Фоми людський розум виступає «природним світлом», яке допомагає у вирішенні питань теології та підпорядкованих їй питань психології.

Розум — переддвер'я одкровення; філософія разом зі світською наукою відверто виявляється служницею теологічної системи. Томістська психологічна концепція спирається на категорії форми, цілі, матерії, можливості й актуальності, субстанції.

Ідея повної субстанції та цілісність людської істоти

Кожне реальне буття має певну можливість, або потенції становлення, переходу в дію. Для пояснення фактів, що душа, не рухаючись сама, може бути двигуном тіла, Фома відрізняє причини істотні від неістотних. Перші причини визначають існування чогось і вказують на причини більш досконалі, які завершуються першою причиною або чистим актом. Людська душа має основу свого руху у випадковій причині. Душа є не тілом, а дією тіла. Вона не тотожна йому, а перебуває в ньому. Завдяки випадковій причині вона виявляється джерелом руху тіла. Якщо, за Августіном, душа становить незалежну від тіла духовну субстанцію, у зв'язку з чим уявлення про людину найбільше пов'язується з душею, Фома Аквінський, використовуючи ідеї Арістотеля, наполягає на думці, що людина є складеністю (compositum) тіла і душі. Тіло становить можливість, а душа — форму, яка актуалізує цю можливість. Як складена із тіла і душі, людина є повною субстанцією і відноситься до людського роду. Окремо взята душа є тільки неповною субстанцією.

За вченням Фоми, тіло не обтяжує душу. Їхнє сполучення є благом для душі. Створюючи душу і вдихаючи її в людський ембріон, бог пристосовує її до тіла, яке складає основу людської індивідуальності. В градації форм земного буття душа є найдосконалішою формою, здатною існувати і без матерії.

Фома вважав, що між формою і тілом не може бути ніякої акциденціальної структури. Єдність речі, складеної з матерії та форми, тримається на самій формі, яка через себе саму сполучається з матерією як її стан актуальності. Як форма тіла душа перебуває в ньому в цілому і в кожній його частині окремо.

Фома Аквінський називає душею первісне начало життя, істоти живі «одушевленими», мертві речі — «неодушевленими». Життя виявляється здебільшого у двох родах діяльності — в пізнанні і руху. Первоначало не може мати тілесного характеру. Мова йде не про будь-яку причину діяльності, а тільки про первісне начало життя. Хоч певне тіло і може виступати началом, наприклад серце, воно не є первісним началом. Тілесне не може бути принципом життя, тому що всі тіла були б живими. Тіло може бути живим, якщо воно має первісне начало, яке Фома називає актом. «Ось чому душа, перше начало життя, є не тілом, а актом тіла, подібно до того як тепло, яке є началом розігрівання, є не тілом, а деякий акт тіла» [21, *185*]. Так Фома далі розвиває арістотелевський ідеалізм.

Потенції вегетативної та чуттєвої душі

Душа як начало, субстрат має свої потенції. Після зруйнування тіла вони не зникають. Потенції чуттєвої і вегетативної душі, які мають субстратом сутність, складену із душі і тіла, із зруйнуванням свого субстрату не зберігаються. Дотримуючись арістотелевого міркування, Фома Аквінський розглядає такі потенції вегетативної душі, як народження, сила росту, сила харчування.

Чуттєва душа не має власного діяння, визначається сполученням з тілом. Душі нерозумних тварин не діють через себе самих і не самосутні. Буття і діяльність будь-чого нерозривно пов'язані між собою [21, *186*]. Наявність чуттєвої душі, яка пов'язана з тілом, визначає загальну природу людини, яка складена з тіла і душі. До чуттєвих потенцій Фома відносить спільне, або загальне, відчуття, фантазію, в якій складаються сприйняті через почуття форми, здатність судження і пам'ять [21, *196*]. Він показує «культурні» форми ряду психічних процесів, властивих тільки людині, зокрема особливості людської пам'яті. Людина не тільки має пам'ять, спільну з усіма іншими живими істотами, яка полягає в недовільному уявленні минулого, а й пригадування, тобто таку пам'ять, яка в силогізмах аналізує минуле. Уява має своєрідні людські форми, яким властивий творчий синтез. Коли людина уявляє форму золота і форму гори і складає з них єдину форму золотої гори,

яку ніхто в реальності не бачив, таку дію слід вважати чисто людською дією фантазії.

Схоластичний відрив інтелекту від його тілесного органа

Начало інтелектуальної діяльності, яке Фома іменує людською душею, є деяке безтілесне і самосуще начало. Якщо за допомогою інтелекту людина здатна пізнавати природу всіх тіл, то інтелект мусить бути у своїх властивостях вільним від властивостей тіл. Якщо б дещо природним чином було вкорінено в знаряддя пізнання, для останнього було б утруднено пізнання інших речей. Якби інтелектуальна діяльність здійснювалась через тілесний орган, то певна природа цього органа перешкоджала б пізнанню усіх речей з різноманітними їх якостями. «Інтелектуальне начало діє через себе самого, і тіло тут не бере в цьому ніякої участі. Діяти може тільки актуально суще. Тому дещо діє таким же чином як і існує. Людська душа, яку слід іменувати інтелектом, або розумом, є щось безтілесне і самосуще» [21, *186*].

Те начало, завдяки якому людина мислить,— назвати його інтелектом, або мислячою душею, є формою тіла. Ці думки Фома Аквінський розвиває у повній згоді з другою книгою трактату Арістотеля «Про душу».

Фома Аквінський підкреслює, що інтелект є певна потенція душі, а не сама сутність останньої. Безпосереднє начало діяння співпадає з самою сутністю речі лише в тому випадку, коли дія співпадає з буттям речі. Відношення потенції до діяння, як до свого акту, те ж, що й відношення сутності до буття. І тільки стосовно до бога умоспоглядальна діяльність ототожнюється з буттям. Тільки у Верховній істоті інтелект є її сутністю. У всіх інших умоглядних істотах інтелект є деякою потенцією розумної істоти [21, *198*].

У «Сумі теології» Фома Аквінський, розкриваючи природу душі, наголошує на прерогативі чуттєвого. «За законом своєї природи людина приходить до умоглядного через чуттєве, тому що все наше пізнання бере свій початок у чуттєвих сприйманнях» [21, *168*]. Відчуття дають знання тільки про одиничне, інтелект уможливлює пізнання сутності, здійснює узагальнення. Хоч зір дає схожість з предметом зору, все-таки порівняння видимої речі і того, що він від цієї речі сприйняв, дає підставу твердити, що зір не пізнає даної речі. Пізнати співпадіння з річчю може лише інтелект, коли він висловлює про річ судження, що вона така ж, як сприйнята ним від неї форма. В цьому випадку він пізнає і висловлює істину. Це здійснюється на основі аналітичної і синтетичної діяльності [див.: 21, *177*].

Натурфілософське кредо Фоми Аквінського в психологічному плані виражається в теорії єднання макросвіту і мікросвіту на базі категоріального відношення форми і матерії. Це відношення властиве для обох світів і в цьому виступає їхня єдність. Акт їхнього єднання є інтелектуальний акт, в якому шляхом абстрагування, змістовного заперечення нижчих форм існування людина наближається до божественної суті, до сфери чистого акту, до первісного божественного начала. Вчинок набуває форми мислительного акту, властивого природі людини. Складеність людини з душі і тіла становить для душі інтелектуальну проблему. Через своєрідну мотивацію людина, зрештою, пізнає чистий акт.

У психолого-етичному вченні Фома наближається до позиції Арістотеля. Моральна мета людини полягає в розвитку розумної суті її природи. Створюючи вчення про афекти і доброчинності, Фома до старовинних доброчинностей, які приводять до земного недосконалого блаженства, додає «віру, надію і любов» — основу справжнього вічного блаженства. Як інтелектуаліст Фома ставить доброчинності розуму вище доброчинностей характеру, споглядальне життя оцінює вище, ніж життя на основі вольової активності.

Схоластичний формалізм ідеї про душу як субстанцію

Ідея першої причини, або чистого акту, є схоластичною інтерпретацією Арістотелевого першого двигуна. Чистий акт (насправді — абстрагована сутність) стає у Фоми реальною силою, що рухає тіло. Гіпостазування категорій є характерною рисою схоластичної психології.

Чистий акт стає причиною першого руху, за яким вступають у силу причини випадкові, пов'язані з колізійною ситуацією. Випадкові причини зумовлюють рух людської душі.

Схоластичний зміст має ідея віднесення душі до категорії неповної субстанції, в той же час як людина, за вченням Фоми, складена із тіла і душі, є субстанцією повною. Але що ж дає для розуміння реальних закономірностей в діяльності душі спроба віднести душу до категорії субстанції? Сама ж ідея субстанції є певним узагальненням досвіду, в тому числі і душевного. Абстрагувавши ідею субстанції від цього досвіду, його підкоряють абстрагованій від нього ідеї. Таке перекручення природного ходу психологічного дослідження мало свого антагоніста в особі Сігера Брабантського.

Ідея двох істин в психології. Діяльнісна єдність душі і тіла

Сігер Брабантський (помер бл. 1282 року) був магістром мистецтв Паризького університету. У праці «Про розумну душу» (1270—1274) став на захист і далі розвивав ідею вічності світу, єдності і безсмертя розуму людського роду. Цей трактат об'єктивно був критично спрямований проти праці Фоми Аквінського «Про єдність розуму проти аверроїстів».

Людська душа пізнає світ зовнішній, і було б дивно, якби вона не звернула свою активність на пізнання власної природи. Сігер зауважує, що ці дві пізнавальні спрямованості визначають одна одну: пізнання душі можливе на основі пізнання зовнішнього світу, а цей останній може бути розкритий перед допитливим поглядом людини лише на основі досконалих знань про людську душу. Найбільш цікаве і важливе питання — взаємозв'язок душі і тіла, можливість існування душі незалежно від тіла.

Під словом «душа» Сігер розуміє *сутність,* завдяки якій живе одушевлене тіло народжується, харчується, росте, бачить, чує, бажає, мислить, переміщується в просторі під впливом внутрішніх потреб, а не зовнішнього примусу. Душа для Сігера виступає *началом* і *причиною* названих дій в одухотворених тілах.

Розвиваючи Арістотелеві ідеї про зв'язок тіла і душі як відношення матерії і форми, Сігер заперечує основну ідею патристики про втручання бога в процес одухотворення тіла. Форма сама є активним началом. На основі античної психологічної спадщини Сігер хоче зрозуміти природу душі, якою вона є без будь-яких надприродних нашарувань. Розвиваючи цю ідею, він приходить до висновку про антропологічну єдність тіла і душі як двох необхідних складових частин людської природи. Він зауважує: «Єдине існуюче складається із душі і тіла без чогось третього, що було б причиною цієї єдності. Оскільки форма є завжди причиною існування... матерії... (вона.— *В. Р.*) складає з матерією одне існуюче. Якщо ж душа є формою тіла, тому і єдине існуюче скаладається з тіла і душі» [11, 1, *813*]. Розвинену в межах патристики колізію між тілом і душею Сігер гасить за допомогою арістотелевих категорій до — колізійного плану. Визначивши природу душі та зв'язок її з тілом через категоріальний апарат античної психології, Сігер формулює наступне питання: яким чином розумна душа є здійсненням тіла, виступаючи його формою?

Розумна душа як своєрідна якість людини пізнається за характером її діяльності, найбільше — мислення. Можливість

його полягає в тому, що воно якимсь чином з'єднане з матерією та відокремлене від неї. Зв'язок мислення з матерією дозволяє твердити, що мислить людина. Разом з цим мислення ніяк не пов'язується безпосередньо з яким-небудь тілесним органом. Ось чому розумна душа виступає у позитивній і негативній залежності від тіла. Коли розум має своїм предметом інтелектуальні сутності, він мусить бути незалежним від тіла. Разом з тим діяльність розуму виявляється тілесним актом і має тому відношення до протяжності.

Сігер прагне на основі античної спадщини міркувати про душу як природне явище, відокремлюючи дані одкровення від того, що відбувається з природним саме природним шляхом. Ідея двох істин перейшла в психологію, відкрила перед нею можливість застосування природничо-наукового методу пізнання. Сігер вимагав, щоб психічне досліджувалось у його реальних актах, а не як схоластична «потенція» «субстанції». Це, зрештою, заперечувало такий метод дослідження, який обминав саму природу речей і здійснював формальний аналіз загальних категорій. Історичний поступ психології обмежує такий категоріальний підхід, показує неможливість змістовно вичерпати психічні глибини черпаком розрідженої абстракції. Середньовічне арістотеліанство досягло у схоластиці найвищого рівня, але воно себе й заперечувало, довівши схоластичні міркування до абсурду, підмінивши реальні феномени психічного категоріальним мереживом. Сігер, з одного боку, висуває натурпсихологію Арістотеля як антитезу одкровення, а всупереч схоластично зрозумілому Арістотелю пропонує природничо-наукове дослідження психіки. Не слід торкатися божих чудес, коли міркуємо про природне природним шляхом [див.: 11, 1, *816*]. Сігер висловлює далекосяжну думку: розумна душа і тіло єдині в дії. Розум, що мислить, залежить від тіла і чуттєвих образів не як від суб'єкта, в якому перебуває мислення, а як від об'єкта, адже образи відносяться до розуму, як предмет чуттєвого сприймання до самого відчуття. Розум за своєю природою сполучений з тілом, і йому властиво мислити, виходячи із чуттєвих образів останнього.

Ідея динамічної, діяльнісної локалізації вищих психічних здатностей людини має свою тривалу історію. Сігер зауважує, що розумна душа завжди, поки існує, співпадає у своєму бутті з актами тіла. На основі тих дій, які вона реалізує, перебуваючи в тілі, стає очевидним, що вона не повністю відділяється від тіла. Ніякої дії вона не може здійснити згідно з своєю природою без тіла і чуттєвих образів. Сігер висловлює передо-

ву для свого часу психологічну думку, що бачить, уявляє, мислить і т. ін. вся людина. Так, бачить не око окремо, хоч зір перебуває тільки в очах, а не в інших частинах людського тіла, скажімо, в нозі. Очі сполучені з іншими частинами тіла і становлять з ними органічну єдність. Сігер підкреслює антропологічну єдність тіла і душі, сполучаючи їх на основі принципу діяльності і похідного — цілісності.

Індивідуальні особливості людського пізнання Сігер пояснює зв'язком з тілесним субстратом мислення. Здійснюючи акт мислення, розум перебуває в єдності з тим, хто знає, а не з тим, хто не знає, оскільки мислить на основі його чуттєвих образів, так що одна людина буває знаючою, а інша незнаючою не тому, що уява однієї має більше мислительного компонента, ніж уява іншої, і не тому, що інтелігібельний вид перебуває в тілі однієї більшою мірою, ніж в тілі іншої, а тому, що мислення завдяки розуму сполучено, коли діє, з тілом однієї, а не з тілом іншої людини [див.: 11, 1, *823*]. Спираючись на дане тіло, душа не залежить фатально від нього, а може спиратись і на інше, хоч взагалі без опори на певне тіло вона не може виявити своєї сутності.

Схоластично-категоріальний метод і художнє відображення психіки

Схоластична психологія, що досліджувала свій предмет на основі «категоріального» методу, була дуже близькою до художнього відображення того ж предмета. Як найвитонченіша категорія піднімається над реальним світом, щоб здійснити найглибше входження в нього, так і в художньому відображенні обирається така позиція, щоб уможливити через наочні образи відтворення такого змісту, який виходив би далеко за межі своєї чуттєвості, але разом з тим зберігав би її у своїй безпосередній красі. Вже відчувався подих ренесансного натхнення.

3. «Божественна комедія» і людська форма відшуку вищих цінностей

Видатний літературознавець, засновник «історичної поетики» О. М. Веселовський зауважив, що гроґрама «Божественної комедії» Данте (1265—1321), охоплюючи багатоманітні прояви життя, втілилась в поетичну енциклопедію середньовічного світогляду, в якому психологічні проблеми, зокрема творчої особистості самого поета, Беатріче займають чільне місце.

Художній підсумок середньовічної психології

Два протилежні підходи визначились у тлумаченні образу Беатріче. Згідно з першим, Данте мав на увазі звичайні людські почуття, а потім втілив їх в алегоричні образи, здійснивши апофеоз Беатріче, використавши притаманну середнім вікам символіку. Згідно з другим підходом, образ Беатріче з самого початку пов'язується з любов'ю до бога, уособлює цю любов, подібно до того як представники патристики символічно тлумачили «Пісню Пісень», вбачаючи за образом вродливої жінки божу істоту, а любов до цієї жінки тлумачили, як любов до бога. На думку Веселовського, ці протилежні за своїм характером позиції рівною мірою однобічні, далекі від задуму самого Данте. Великий поет, психолог і філософ починає опис Беатріче як вродливої жінки в її натуральному образі, а потім крок за кроком осмислює значення цієї вроди, яка виражає собою не потойбічну красу, а сама краса набуває трансцендентального значення. У Данте намічається своєрідна феноменологія осягнення краси; ця феноменологія починається з природного образу вродливої жінки і завершується (через цей же образ і на його основі) його апофеозом. На відміну від платонівської «драбини краси», де чуттєва краса є нижчою формою, натякає на вищу, потойбічну красу, споглядання якої приводить до забування посейбічної, Данте здійснює апофеоз краси земної і вбачає в ній вічні і найдосконаліші риси. Потойбічне стає посейбічним.

Саме тому, що у Данте божественне входить у світ, проникає його, а сам світ удостоюється апофеозу, хоча б за свої естетичні цінності, психологічний зміст образу Беатріче свідчить про перехід до Ренесансу — з акцентом на посейбічному зі збереженням його вищого буттєвого значення. Виникає основа пантеїзму Відродження, в якому живі, дійсні фарби реального світу, включаючи і внутрішнє, психічне життя, прикували до себе живу увагу людини. Веселовський зауважив: «Він (Данте.— *В. Р.*) наче завершальний камінь, на якому нічого далі не зводиться,— гігантський акорд усього оркестру, в якому завмерла епічна симфонія католицтва. Безпосередньо за ним виступає буйний розгул Декамерона» [28, *44*].

Особа людини в середньовічному світогляді

За О. М. Веселовським, для розуміння «Божественної комедії» слід з'ясувати категорії часу — минуле, майбутнє, сучасне. Пекло дає минуле — люди перебувають у спогадах про кращі часи, які вони переживали. Чистилище кличе майбутнім радісним життям. Мандруючи з Беатріче колами птолемеєвського неба, читач доби-

рається до мирного задоволення сучасним, про яке не знають земні люди. Минуле, майбутнє, сучасне світять різним світлом у міру того, як «Божественна комедія» просувається до своєї розв'язки в небі. Для оцінки твору А. Данте Веселовський хоче утримати цю потрійну точку зору, яка визначається загальним поглядом на життя.

Данте Алігієрі

Символічне відношення середньовічної думки до буття залишило яскраві сліди в літературних типах, у житті, яке вони виражали. Життя, космогонічні уявлення розподілялись за символами: людина належала або небу, або пеклу, або чистилищу, але майже ніколи не належала землі, якою ступала. Небо і пекло, добро і зло сходяться на землі, продовжуючи вікову боротьбу в людині: злий дух і добрий ангел ідуть за нею слідом. Кожний з них тягне її у свій бік. Середньовічна ідеологія зверталась до святих або знедолених, обраних небом або закабалених у пеклі. Схематизм колізійного протиставлення не давав можливості відтворити багатобічність людської істоти в її відношенні до реального предметного світу. Все було поділено між небом і пеклом. Для особистості не було місця. Все, що робила людина і що відбувалось у її свідомості, належало не їй, не ставилось їй в заслугу і не засуджувалось. Її просвіщала небесна благодать, її оточували пекельні підступи. Все життя ставало великим чистилищем, уявлення про нього виходило із догматичної послідовності середньовічної думки. Якщо тривалості життя не досить для спокутування гріхів, розкривається чистилище, де продовжується каяття. Людина перетворюється в надію і розкаяння, терпить муки, які віддаляють її від власної особистості з її плотською природою, гріховністю. Чистилище — ідеал життя, недосяжний по цей бік смерті, але він керує життям, визначаючи його прагнення. Чи є що-небудь драматичніше за середньовічну історію, де було стільки зіткнень пристрастей і багатство переворотів? Разом з тим особистості начебто і не було, і не вона все це здійснювала. Дра-

матичним було життя Данте, Боккаччо, але ніхто з них драми не написав. «Божественна комедія» — космологічна містерія в 100 піснях, як і всі інші містерії з потрійним розподілом неба, землі і пекла, були божественними комедіями меншого масштабу. Середньовічне світоспоглядання не могло сприяти розвитку драми. Щоб вона була можливою, повинні були відбутись відродження Стародавнього світу, реформація. На їхньому грунті особистість усвідомила свою драматичну самостійність.

Хто ж вона — Беатріче «Божественної комедії»? Земна жінка, забута пристрасть або символічне зображення богословських уявлень? Земній жінці були недоступні небесні сіни, перед якими зупиняється навіть велика тінь Вергілія. Людська фігура Беатріче була б тут, як представниця теології, різким дисонансом [див.: 28, *104—108*].

Образ Беатріче в структурі психологічних понять середніх віків

О. М. Веселовський розкриває образ Беатріче у зв'язку з психологічними поняттями середньовічних схоластиків. Вони визнавали в людській душі дві здібності — розсудок і розум. Ці здібності мають потенціальний характер і вимагають участі діяльного начала, щоб можливості перейшли в дію. Фантазія виявляється діяльним началом для розсудку. Без участі діяльного розуму, безособового, світового, єдиного для всіх людей потенціальний розум людини ніколи не підніметься до висоти спекулятивного споглядання, що робить людину досконалою, уподібненою верховному існуванню. Данте прагне до нього, як до своєї життєвої опори. Беатріче і є блаженство безпосереднього споглядання, що наближає людину до цього існування. Те що потяг до верховного розуму Данте висловив у поемі про любов,— у цьому немає нічого дивного для середніх віків. Як син свого часу Данте залишався в межах середньовічної символіки, піднявшись до неї на грунті великого життєвого досвіду.

О. М. Веселовський, проте, вважає неможливим тлумачити символічно усі образи Данте, як це інколи роблять історики літератури. В такому разі любовні історії XIII століття, що лицемірно видають себе за земну пристрасть, можна звести до загального пошуку божественного розуму. Бідні Лаури і Беатріче, всі кохані жінки XIII століття! [28, *110*]. Ні, не можна відмовитись від Беатріче-жінки. Естетичне почуття заперечує спроби звести квітучу історію кохання до алегоричного пошуку істини, хоч ця істина і була б вищого порядку. Веселовський пояснює історію Беатріче, не виходячи за межі людськості.

У красі Беатріче Данте знайшов очищуючу силу, яка відводить думку від плотських намірів і кличе людину до самовдосконалення. Про такий вплив Данте говорить у творі «Нове життя». Після смерті Беатріче Данте оголосив незрівнянною дамою свого серця «прекрасну і гідну дочку імператора світу, якій Піфагор дав ім'я філософії». Це була інша любов, її було старанно відокремлено від першої, з якої почалося «нове життя» [28, *111—112*].

Психологія Данте на межі епох середньовіччя та Відродження

Данте передчуває пантеїстичну любов, але не стає на цю позицію повністю. Тут можна лише знайти аналогію з юнацьким коханням, в якому навколо особи іншої статі обертається коло світоглядних уявлень юнака. Все робиться в ім'я цього образу. Він виступає зосереддям усіх мрій про всезагальний подвиг. Ця мрія очищує людину. Образ особи протилежної статі несе в собі у своїй винятковості смисл буття, всезагальний смисл існування, і цей образ поглинає собою повністю пристрасне буття юнака. Цей образ водночас і чуттєво-конкретний і спекулятивно-узагальнений. Людина відчуває до нього земну пристрасть, але не абсолютизує її, не обмежується нею, а поширює на весь світ. Звичайне юнацьке почуття, захоплюючи повністю людину, разом з цим охоплює собою увесь світ, забарвлює його своїми кольорами. З природного почуття кохання стає почуттям найглибших рівнів існування. В плані історичного становлення психології концепція Данте ознаменовує перехід любові як космічного почуття у поєднанні з почуттям натуральним до пантеїстичної любові, властивої діячам Відродження. Данте вміщує в собі пантеїстичну і натуральну тілесну любов. Він благає Беатріче, щоб вона допомогла зусиллям того, хто через кохання до неї піднявся над буденним існуванням.

Психіка як образ та атрибут буття

У такому зосередді протилежних і глибоких почуттів, на такому грунті духовної культури перехідного часу — від середньовіччя до Ренесансу — Данте розвиває ідею зв'язку єдиного макросвіту і безлічі мікросвітів як головну проблему психології.

Як одвічне світло сприймається неоднаково повсюди в залежності від характеру діяльності органів чуття тієї або іншої істоти, так і одвічна сила, першосутність крає себе у великій кількості дзеркал, але при цьому у кожному своєму самовідображенні зберігає неподільність. Людська душа є власним

дзеркалом першосутності, яка відображає саму себе через нього. Психіка тлумачиться як «образ» буття, що водночас є і атрибутом цього буття.

Найперше світло, сяючи навкіл,
По-всякому сприймається повсюди,
Бо стільки з ним злучається світил.
Вчин од чуття не відступа нікуди,
Й вогонь любові в кожнім язику
По-різному горіть чи жевріть буде.
Поглянь, велику творить річ яку
Одвічна сила, бо себе всю крає
В стількох дзеркалах, в кожному шматку,—
І неподільність завжди зберігає [39, *409*].

У 25 пісні «Чистилища» Вергілій розповідає Данте про виникнення душі, про здійснення природного процесу формування тіла, про зв'язок тіла і душі. Вергілій виявляється для Данте не тільки гідом по пеклу, чистилищу, а й гідом у найскладніших питаннях психології.

Психологія середніх віків і перехід до мотиваційного етапу в історії психології

Теологізм патристичної психології — на перешкоді антропологічного вивчення людини

Патристична психологія показала внутрішню суперечність людини, але компоненти суперечності, виступаючи як зло і добро, не тлумачилися як сторони однієї сутності (душі). Людська природа виступає переважно як добро, а зло було відхиленням від добра, результатом обтяженості предметно-речовим світом.

Головна проблема патристичної психології — походження психічного з надр Верховного буття. Кореляція з об'єктивним світом, притаманна античній психології, відсувається на задній план. Психологія стає похідною від теології. Оскільки кореляція з Верховним буттям позбавлена будь-якого реального змісту, адже про це буття сказати нічого не можна, воно невимовне, патристика мимохіть повертає свої дослідницькі інтереси до об'єктивного світу. При цьому вони під впливом античного світогляду набувають часто естетичного характеру.

Оскільки патристика бере людину в цілісності її тілесних і душевних якостей, вчення про людину постає в антропологічній психології з об'єктивно вираженою матеріалістичною тенденцією. Головна колізія такої психології об'єднує конечну

природу людини і безконечність Верховного буття, першосутності.

Психіка і Верховне буття — головний пункт колізійності антропологічної психології середніх віків. Спроба наповнити психічне буття людини певним змістом приводить до необхідності суттєво поновити цю кореляцію відношенням психічного до об'єктивної природи, встановити кореляцію з матеріальним світом. Суперечність патристичної психології полягала в тому, що в головній її кореляції між Верховним буттям і людиною суб'єктивність, душа, дух мали певне відношення до ідеальної сутності Верховного буття, в той час як тілесне (компонент антропологічного принципу) повисло в повітрі, втрачаючи будь-яку екзистенціальну опору. Тому патристика вдавалась до винайдення таких понять та уявлень, які виражали б одухотворення тіла, наприклад, «одухотворене тіло». Його, проте, не можна було втиснути в кореляцію з Верховним буттям як ідеальною сутністю. Теологізм патристичної антропології став на перешкоді антропологічного вивчення людини. Слід було психічне скорелювати з новим предметом — розмаїтістю об'єктивного світу, щоб знайти дійсний зміст і форму цього психічного. Правда, саме патристика, беручи на себе місію головного вихователя людини, мусила щоразу звертатися до кореляції з предметно-речовим, а головне — з моральним світом людської спільності. Це мало ту обмеженість, що взаємовідносини між людьми визначались опосередковано через відношення до Верховного буття.

Схоластика встановлює категоріальну єдність психічних проявів людини

Новий етап середньовічної психології становить схоластичний принцип пізнання людини, який є поступовим відвоюванням для світської психології нових меж. Зв'язана принципово з патристикою, як остання у свій час з «Священним писанням», схоластика спочатку встановлює мізерний вододіл між філософією і теологією, проголошуючи формулу «філософія — служниця теології». Згодом «служниця» набирає все більшої самостійності. Висувається нове гасло про дві істини — теологічну і філософську.

Патристика заперечувала теологію саме своїм іносказанням текстів «Біблії», залишаючись при їхній букві, але далеко відходячи від їхнього первісного змісту. Схоластика здійснила спробу відкриття опосередкованого зв'язку людини і Верховного буття через безпосередній зв'язок з об'єктивним світом. Якщо у відношенні до першосутності головним механізмом виступає теологічна інтуїція, розкриття відношення психіки та об'єктивного світу вимагало чіткої диференціації понять, аналізу

логічного процесу мислення як відображення великого предметного світу.

Схоластика пішла на спілку з логічним і психологічним арістотелевим ученням. Особливого значення вона надавала систематизації знання. Фома Аквінський у своїх творах уособлює ідеал формально логічної систематизації. Звідси один з головних предметів схоластики і схоластичної психології, зокрема природа універсалій. В суперечці між реалізмом та номіналізмом останній намагався відокремити психологію від теології, але здійснював це досить формально, здебільшого на категоріальному рівні, ще мало стосуючись реальних властивостей психіки людини в їхньому відношенні до об'єктивної реальності. Були спроби встановити ієрархію авторитетів для усунення категоріальних суперечностей. Понятійний апарат схоластичної психології пережив схоластику як таку, дійшов до епохи Відродження і навіть Просвітництва з німецькою класичною психологією включно. Гуманісти Відродження і Просвітництва відкинули схоластику як безплідну словесну гру.

«Сума» психологічних уявлень з її змертвілою категоріальною сіткою перешкоджала вияву дійсних психологічних закономірностей. У «сумі» прагнули впорядкувати багатоманітність, привівши її до єдності. В підрозділах «суми» однакові мисли-

тельні схеми накладались на безліч питань. Матерія (тіло), хоч вносить у всезагальні форми конкретизуючий принцип індивідуалізації, потенціальна за своїм характером; форма (душа) — актуальна. Душа виявляється субстанційною формою — приклад схоластично-категоріального підходу до теоретичних проблем психології.

Проблема індивідуалізації завершується в схоластиці ідеєю особистісної душі. Фома Аквінський називав особистість «найблагороднішим у всій розумній природі». Не інтелект мислить, а людина мислить за допомогою інтелекту; в такому формулюванні поставали засади схоластичної психологічної антропології. Включення інтелекту в душевно-тілесну (антропологічну) індивідуальність та заперечення абсолютизації цього інтелекту не заважали Фомі Аквінському проголошувати інтелектуалізм, хоч у практичній площині «віра», «надія» і «любов» для вчення зрілої схоластики були набагато важливішими, ніж «категоріальне» пізнання бога.

Категоріальна сітка психологічних понять виявилась абстрактно-понятійною надбудовою автономного характеру над психологічним досвідом. Цей досвід пробивався до світла крізь категоріальне мереживо, відкинув цю надбудову як псевдоро-

зуміння. Проте категоріальний підхід не був простою грою, порожніми словами. Категорія людського мислення є завжди значним узагальненням досвіду. Але вона може замкнутись у своїй сфері, здійснити свій іманентний розвиток. Він буде реальним, поки вистачає життєвого досвіду. Але з браком такого досвіду операції з поняттями матимуть вигляд гри з мислительними формами. В гіршому розумінні слова схоластика є спроба категоріального пояснення конкретних життєвих (психічних) явищ з їхньою невичерпною неповторною повнотою з браком опосередковуючих ланок — між всезагальним і одиничним. Принцип індивідуації в розвинутій схоластиці ще залишається на категоріальному рівні, але вже вказує на людську істоту як на дійсну особистість, хоч не осягає останню в її творчій неповторності. Досягнення цього рівня вимагатиме для психології шляху протягом кількох століть.

Істотну зміну в тлумаченні природи душі здійснив науковий рух XIV і XV століття, який було названо гуманізмом. Цей рух приготував грунт для нових ідей, які отримали яскравий розвиток у XVI і XVII століттях. Гуманісти висловили протест проти досліджень душі тільки з погляду теологічного, свідомо звертались до спадщини класичної Греції і Риму. Діячі Відродження були глибоко переконані в красі і справедливості античних поглядів, вимагали свободи для творчої особистості. Грунт для цього вже було приготовано, були створені суспільні умови для небачених рівнів творчості. Психологія піднялась на мотиваційний рівень свого розвитку.

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

1. Маркс К., Енгельс Ф. Твори.
2. Ленін В. І. Повне зібрання творів.
3. Ленин В. И., КПСС о развитии науки. М.: Политиздат, 1981. 800 с.
4. Матеріали XXVI з'їзду КПРС. К.: Політвидав України, 1981. 152 с.
5. Абеляр Петр. История моих бедствий. М.: Изд-во АН СССР, 1959. 256 с.
6. Августин. Творения Блаж. Августина. К., 1901—1912. Ч. 1—10.
7. Алкуин Альбин.— В кн.: Стасюлевич М. История средних веков в ее писателях и исследованиях новейших ученых. СПб.: Типогр. Рогальского и К°., 1861. Т. 2. 966 с.
8. Альберт Великий. (Див.: 118).
9. Ананьев Б. Г. Очерки истории русской психологии XVIII и XIX веков. М.: Госполитиздат, 1947. 168 с.
10. Античная лирика. БВЛ. М.: Худож. лит., 1968. 623 с.
11. Антология мировой философии. Т. 1. М.: Мысль, 1969. 576 с.
12. Аполлодор. Мифологическая библиотека. ЛП. М.: Изд-во АН СССР, 1961. 215 с.
13. Апулей. Апология... Метоморфозы. В 11 кн. Флориды. ЛП. М.: Изд-во АН СССР, 1960. 435 с.
14. Аристотель. Сочинения. В 4-х т. М.: Мысль, 1976. Т. 1. 550 с.
15. Асмус В. Ф. Античная философия. М.: Высшая школа, 1976. 544 с.
16. Аткинсон Р. Человеческая память и процесс обучения. М.: Прогресс, 1979. 528 с.
17. Афанасий Александрийский. Творения. М.: 1851—1854. Ч. 1—4.
18. Афанасьев А. Поэтические воззрения славян на природу. М.: Изд. Солдатенкова. 1869. Т. 3. 842 с.
19. Бобров Е. А. Историческое введение в психологию. Изд. 2-е, СПб.— Варшава: Книгоизд. т-во «Орос», 1913. 170 с.
20. Боннар А. Греческая цивилизация. Т. 1—3. М.: 1958. 253 с. 1959. 316 с. 1962. 384 с.
21. Боргош Ю. Фома Аквинский. Изд. 2-е. М.: Мысль, 1975. 215 с.
22. Браш М. Классики философии. От древнейших греческих мыслителей до настоящего времени. Т. 1. Греческая философия. СПб.: Вестник знания, 1907. 509 с.
23. Брэстед Дж. История Египта с древнейших времен до персидского завоевания. Т. 1, 2. М.: Книгоизд-во М. и С. Сабашниковых, 1915. 343 с., 329 с.
24. Будилова Е. А. Борьба материализма и идеализма в русской психологической науке. М.: Изд-во АН СССР, 1960, 345 с.
25. Будилова Е. А. Философские проблемы в советской психологии. М.: Наука, 1972. 336 с.
26. Бычков В. В. Эстетика поздней античности II—III века. М.: Наука, 1981. 323 с.
27. Валла Лоренцо.— Корелин М. С. Этический трактат Лоренцо Валлы «Об удовольствии и об истинном благе».— Вопросы философии и психологии. М., 1895. Кн. 29, 30.
28. Веселовский А. Н. Собр. соч. Т. 3. СПб.: Типогр. импер. АН, 1908. 586 с.
29. Владимирский Ф. С. Антропология и космология Немезия. Житомир: 1912. 451 с.

30. Вопросы теории и психологии творчества. Харьков, 1900—1923. Вып. 1—8.
31. Вопросы философии и психологии. М., 1889—1918. Вып. 1—142.
32. Вундт В. Миф и религия. СПб.: Изд. Брокг. и Ефр. 1912. 416 с.
33. Выготский Л. С. Современные течения в психологии.— Развитие высших психических функций. М.: Изд-во АПН, 1960.
34. Геродот. История. В 9-ти кн. Л.: Наука, 1972. 600 с.
35. Гомер. Іліада. К.: Дніпро, 1978. 431 с.
36. Гомперц Т. Греческие мыслители. СПб.: Изд. Жуковского. 1911. Т. 1. 486 с.; 1913. Т. 2. 206 с.
37. Григорий Нисский. Творения. М., 1861. Ч. I; 1862. Ч. 3, 4.
38. Дамаскин Иоанн. Полн. собр. твор. СПб., 1913. Т. 1. 441 с.
39. Данте Алігієрі. Божественна комедія. К.: Дніпро, 1976. 679 с.
40. Дессуар М. Очерк истории психологии. СПб.: Книгоиздат-во О. Богдановой, 1912. 218 с.
41. Древнекитайская философия. Собрание текстов. В 2-х т. М.: Мысль, 1972. Т. 1. 362 с.; 1973. Т. 2. 383 с.
42. Дхаммапада. М.: Изд-во вост. лит., 1960. 160 с.
43. Сочинения Иустина, философа и мученика. М., 1891. Ч. I; 1892. Ч. 2.
44. Кар Лукреций. О природе вещей. М.: Гослитиздат, 1937. 286 с.
45. Картер Г. Гробница Тутанхамона. М.: Изд-во вост. лит., 1959, 262 с.
46. Кашменский С. О. Систематический свод учений св. отцов о душе человека. В 2-х ч. Вятка, 1860—1865.
47. Кессиди. От мифа к логосу. Становление греческой философии. М.: Мысль, 1972. 312 с.
48. Климент Александрийский. Строматы. Ярославль: Типогр. Губерн. Земской Управы, 1892. 944 с.
49. Козелецкий Ю. Психологическая теория решений. М.: Прогресс, 1979. 504 с.
50. Костюк Г. С. Нариси з історії вітчизняної психології XVII—XVIII ст. К.: Рад. школа, 1955. 254 с.
51. Костюк Г. С. Нариси з історії вітчизняної психології XIX ст. К.: Рад. школа, 1959. Ч. 1, 2.
52. Костюк Г. С. Нариси з історії вітчизняної психології кінця XIX — початку XX століття. К.: Рад. школа. 1959.
53. Леви-Брюль Л. Первобытное мышление. М., 1930.
54. Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М.: ОГИЗ, 1937. 518 с.
55. Ливий Тит. Римская история от основания города. М., 1897—1901. Т. 1—3.
56. Лосев А. Ф. Античная мифология в ее историческом развитии. М.: Учпедгиз, 1957. 620 с.
57. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. М.: Искусство, 1975. 776 с.
58. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Высокая классика. М.: Искусство. 1974. 599 с.
59. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Ранний эллинизм. М.: Искусство. 1979. 816 с.
60. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Софисты, Сократ, Платон. М.: Искусство, 1969. 715 с.
61. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Ранняя классика. М.: Высшая школа, 1963. 583 с.

62. Лосев А. Ф. История философии как школа мысли.— Коммунист, 1981, № 11.
63. Лурье С. Я. Демокрит. Тексты. Перевод. Исследования. Л.: Наука, 1970. 664 с.
64. Махабхарата. Философские тексты «Махабхараты». Вып. 1. Кн. 2. Ашхабад: Ылым, 1977. 202 с.
65. Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии. Латинская патристика. М.: Мысль, 1979. 432 с.
66. Максим Исповедник. О любви. М., 1863.
67. Марк Аврелий. Наедине с собой. Дневник. ПМЛ. М.: Книгоизд-во М. и С. Сабашниковых, 1914. 199 с.
68. Моммзен Т. История Рима. М.: Соцэкгиз, 1936. Т. 1. 892 с.
69. Нахов И. М. Киническая литература. М.: Наука, 1981. 302 с.
70. Немесий Эмесский. О природе человека. Почаев, 1904. 206 с.
71. Овидий. Публия Овидия Назона XV книг Превращений. Пер. А. Фета. М., 1887. 793 с.
72. Овидий. Сочинения Овидия Публия Назона все, какие до нас дошли. М.: Изд. Братьев Салаевых, 1874. Т. 3. 343 с.
73. Платон. Сочинения. М.: Мысль, 1968—1972. Т. 1—3 (1, 2). 623 с.; 613 с.; 687 с.; 678 с.
74. Петровский А. В. История советской психологии. М.: Просвещение, 1967. 367 с.
75. Плотин. Эннеады.— В кн.: Браш М. Классики философии. Т. 1.
76. Плутарх. Сравнительные жизнеописания. В 3-х т. М.: Изд-во АН СССР, 1961. Т. 1. 503 с.; 1963. Т. 2. 546 с.; 1964. Т. 3. 546 с.
77. Поэзия и проза Древнего востока. М.: Худож. лит., 1973. 735 с.
78. Психологическая наука в СССР. М.: Изд-во АПН РСФСР, 1959. Т. 1. 600 с.; Т. 2. 656 с.
79. Пушкин А. С. БВЛ. М., 1977. Т. 104. 735 с.
80. Рабинович В. Л. Алхимия как феномен средневековой культуры. М.: Наука, 1979. 392 с.
81. Радхакришнан С. Индийская философия. М.: Изд-во иностр. лит., 1956. Т. 1. 619 с.; 1957. Т. 2. 731 с.
82. Рассел Б. История западной философии. М.: Изд-во иностр. лит., 1959. 935 с.
83. Ригведа. Избранные гимны. М.: Наука, 1972. 418 с.
84. Роговин М. С. Введение в психологию. М.: Высшая школа, 1969. 382 с.
85. Рой М. История индийской философии. Греческая и индийская философия. М.: Изд-во иностр. лит., 1958. 548 с.
86. Рожанский И. Д. Анаксагор. У истоков античной науки. М.: Наука, 1972. 320 с.
87. Роменець В. А. Історія психології. К.: Вища школа, 1978, 440 с.
88. Рубинштейн С. Л. Основы общей психологии. М.: Учпедгиз, 1946. 704 с.
89. Рубинштейн С. Л. Принципы и пути развития психологии. М.: Изд-во АН СССР, 1959. 354 с.
90. Рубинштейн С. Л. Проблемы общей психологии. М.: Педагогика, 1973. 424 с.
91. Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. М.: Наука, 1981. 606 с.
92. Секст Эмпирик. Сочинения: В 2-х т. М.: Мысль, 1976. Т. 1. 399 с.; Т. 2. 421 с.
93. Семенов Ю. И. Как возникло человечество. М.: Наука, 1966. 576 с.

94. Сігер Брабантський.— В кн.: Шевкина Г. В. Сигер Брабантский и парижские аверроисты XIII в. М.: Наука, 1972. 104 с.
95. Скворцов К. Августин Иппонийский как психолог. К.: Типогр. губернского управления, 1870. 245 с.
96. Смирнов А. А. Пути развития советской психологии. М.: Изд-во МГУ, 1966. 32 с.
97. Смирнов А. А. Развитие и современное состояние психологической науки в СССР. М.: Педагогика, 1975. 350 с.
98. Соколов В. В. Средневековая философия. М.: Высшая школа, 1979. 448 с.
99. Соколов М. В. Очерки истории психологических воззрений в России в XI—XVIII веках. М.: Изд-во АПН РСФСР, 1963. 420 с.
100. Теофраст. Характеры. ЛП. Л.: Наука, 1974. 123 с.
101. Теплов Б. М. Советская психологическая наука за 30 лет. М.: Правда, 1947. 32 с.
102. Тертуллиан, Квинт Септимий Флор. Творения. В 4-х ч. СПб., 1847—1850.
103. Трофимова М. К. Историко-философские вопросы гностицизма. М.: Наука, 1979. 216 с.
104. Тэйлор Э. Первобытная культура. М.: Соцэкгиз, 1939. 567 с.
105. Феоктистов В. Ф. Философские и общественно-политические взгляды Сюнь-Цзы. М.: Наука, 1976. 293 с.
106. Филон Александрийский.— В кн.: Браш М. Классики философии. Т. 1.
107. Фома Аквинский. Антология мировой философии. Т. 1.
108. Франко І. Твори. В 50-ти т. К.: Наук. думка, 1978. Т. 7. 591 с.
109. Фрейд З. Тотем и табу. М., 1923, 110 с.
110. Фрэзер Дж. Золотая ветвь: исследования магии и религии. М.: Политиздат, 1980. 831 с.
111. Цицерон. Диалоги. О Государстве. О законах. М.: Наука, 1966. 224 с.
112. Цицерон. О старости. О дружбе. Об обязанностях. М.: Наука, 1975. 245 с.
113. Цицерон. Тускуланские беседы.— В кн.: Браш М. Классики философии. Т. 1.
114. Цицерон. Три трактата об ораторском искусстве. М.: Наука, 1972. 471 с.
115. Чанышев А. Н. Курс лекций по древней философии. М.: Высшая школа, 1981. 374 с.
116. Чаттерджи С., Датта Д. Введение в индийскую философию. М.: Изд-во иностр. лит., 1955. 376 с.
117. Шекспир В. Полн. собр. соч.: В 5-ти т. СПб.: Изд-во Брокг. и Ефр. 1908. Т. 5. 608 с.
118. Штекль А. История средневековой философии. М.: Изд. В. М. Саблина, 1912. 307 с.
119. Штерн К. и В. Воспоминания, показания и ложь в детском возрасте. СПб., 1911. 120 с.
120. Ярошевский М. Г. История психологии. М.: Мысль, 1976. 463 с.
121. Ярошевский М. Г. Психология в XX столетии. М.: Политиздат, 1974. 447 с.
122. Ярошевский М. Г., Анцыферова Л. И. Развитие и современное состояние зарубежной психологии. М.: Педагогика, 1974. 301 с.
123. Brett G. S. A. History of Psychology V. 1—3. 1912—1923.
124. Siebeck H. Geschichte der Psychologie. 2. Bände. 1880.

ЗМІСТ

Передмова 3
Вступ 7
I. Предмет і методологічні основи історії психології 7
1. Історичне формування предмета психології 7
2. Методологічні основи і становлення логічного осередку історії психології 12
II. Старовинна легенда як історико-психологічний феномен . . 18
III. Загальний поділ історії психології 40
1. Ситуативне визначення вчинку. Стародавній світ і середні віки 40
2. Мотиваційне визначення вчинку — від Ренесансу до Просвітництва 53
3. Дійове визначення вчинку — від виникнення марксизму до сучасності 71

СИТУАТИВНЕ ВИЗНАЧЕННЯ ВЧИНКУ В ІСТОРІЇ ПСИХОЛОГІЇ 90

Розділ перший. **Ситуація значень: міфологічна і народна психологія** 93

I. Психологічна природа анімізму 96
1. Виникнення і суть анімізму 96
2. Метемпсихоз і метаморфози 104
3. Тотемістичне тлумачення психічної діяльності живих істот . 109
II. Вірування в душу похідні від анімізму 112
1. Фаталістичне уявлення про вчинкову ситуацію та зумовленість психічних подій 114
2. Магія — зворотна сторона віри в фатум 120
3. Подолання фаталізму і магії в межах ранніх психологічних уявлень 123
III. Ритуали як основа психологічних уявлень та їх місце в ситуації значень 126
1. Ініціації та пізнання вікових особливостей психіки 127
2. Табу і оргіастичні напади як рівень розуміння вольової регуляції поведінки 128
3. Шанування мертвих і страх перед ними. Виникнення образу душі 131
IV. Міфологічна психологія — продукт несвідомої творчості народів 133
1. Психологічна структура міфологічної творчості народів . . 134
2. Душа в народних віруваннях стародавніх єгиптян 137
3. Уявлення про душу в античній міфології 144
а. Амур і Психея 144
б. Діонісійський та аполлонівський характер психічного . . . 149
4. Старослов'янські міфологічні вірування в душу 150

Розділ другий. **Ситуація конфліктних відношень і становлення психології в Стародавньому світі** 158

I. Традиція і вчинок. Психологія в Стародавньому Китаї . . 161
1. Психологія «нероблення» і «правил поведінки»: даосизм і конфуціанство 164

2. Теорія «співчуваючого вчинку» і «великого вибору» . . . 168
3. Природжене і набуте, добре і зле в людській природі. Психологія самовдосконалення 170
4. Матеріалістичний підсумок стародавньокитайської психології 174
II. Страждання і звільнення від страждань (нірвана). Психологія в Стародавній Індії 177
1. Психологія Упанішад 184
2. Психологія буддизму. Бхагавадгіта 187
3. Психологічні осередки в межах філософських систем . . . 196
4. Пізньоведійська психологія (веданта) 201
5. Матеріалістичні спрямування в психології Стародавньої Індії 202
III. Мікрокосмос і макрокосмос, ідеальне та матеріальне в структурі психічного. Антична психологія 208
1. Натурпсихологія, психологія софістики, сократівський принцип у психології 213
2. Принципове розділення великого і малого світів 219
а. Матеріалістична психологія атомізму 219
б. Ідеалістична психологія: ерос і душа 222
в. Ідеалістична психологія: душа як форма тіла 237
3. Характер вирішення конфліктних відношень 245
а. Тропи інтелекту і незворушність поведінки 253
б. Взаємне визначення психологічного змісту життя і смерті 270
в. Конфлікт між «морально-прекрасним» і «корисним» у виборі способу життя 283
г. Життєва доля людини, згідна з природою 302
4. Еманація та екстаз. Поєднання мікрокосмосу і макрокосмосу в психології неоплатонізму 316
Перехід до психології колізійних протиставлень в ситуації вчинку 326

Розділ третій. Ситуація колізійних відношень і становлення психології в середні віки 328

I. Феноменологічний поворот у тлумаченні зв'язку між мікрокосмосом і макрокосмосом 335
Моральна історія або феноменологія людської душі. Філон Олександрійський 335
II. Антропологічний принцип у ранньосередньовічній психології та його матеріалістична тенденція 341
1. Критика античних учень про душу 341
2. Моністичне тлумачення зв'язку тіла і душі 344
3. Структурна єдність компонентів психічного 360
4. Проблема розвитку в ранньосередньовічній психології . . 370
III. Абстрактно-категоріальний принцип у західно-європейській психології в період схоластики 378
1. Схоластично-категоріальна розробка проблем середньовічної психології 386
2. Томізм і категоріальна «сума» психології 395
3. «Божественна комедія» і людська форма відшуку вищих цінностей 401
Психологія середніх віків і перехід до мотиваційного етапу в історії психології 406

Список літератури 410

ВЛАДИМИР АНДРЕЕВИЧ РОМЕНЕЦ

ИСТОРИЯ ПСИХОЛОГИИ ДРЕВНЕГО МИРА И СРЕДНИХ ВЕКОВ

Допущено Министерством высшего
и среднего специального образования Украинской ССР
в качестве учебного пособия
для студентов университетов,
обучающихся по специальностям
«Психология» и «Философия»

**Киев, Головное издательство
издательского объединения «Выща школа»**

(На украинском языке)

РЕДАКТОР
Н. А. СИМОНЕНКО

ОФОРМЛЕННЯ
І ХУДОЖНЄ РЕДАГУВАННЯ
С. Р. ОЙХМАНА

ТЕХНІЧНИЙ РЕДАКТОР
С. Л. СВЄТЛОВА

КОРЕКТОР
Н. М. ШЕВЧЕНКО

Інформ. бланк № 6458

Здано до набору 30.06.82. Підп. до друку 21.09.83. БФ 02231
Формат 84×108$^{1}/_{32}$. Папір для глуб. друк. Літ. гарн. Вис. друк.
21,84 умовн.-друк. арк. 21,84 умовн. фарб.-відб. 27,23 обл.-вид. арк.
Тираж 3000 пр. Вид № 5124. Зам. 3-396.
Ціна 1 крб. 20 коп.

Головне видавництво видавничого об'єднання «Вища школа».
252054, Київ-54, вул. Гоголівська, 7.

Надруковано з матриць книжкової фабрики имені М. В. Фрунзе.
на Харківській книжковій фабриці «Комуніст», 310012,
Харків-12, Енгельса, 11.